

La máquina del tiempo

Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo

SERGE GRUZINSKI







HISTORIA

SERGE GRUZINSKI (Tourcoing, Francia, 1949) es archivista, paleógrafo e historiador. Sus profundas investigaciones sobre la colonización, especialmente en México, y la reacción de los habitantes originarios frente a la conquista española, han quedado plasmadas en *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI al XVIII* (FCE, 1991) y *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"* (1492-2019) (FCE, 1994). Junto con Carmen Bernand, Gruzinski ha profundizado además en sus reflexiones sobre el continente americano en *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* (FCE, 1992) y en los dos volúmenes de la *Historia del Nuevo Mundo* (FCE, 1996 y 1999). Es también autor de *La ciudad de México: una historia* (FCE, 2004) y de numerosos estudios sobre las formas y los mecanismos del mestizaje. Como investigador emérito del Centre national de la recherche scientifique de la École des hautes études en sciences sociales en París, Gruzinski ha destacado por ser un impulsor de los estudios de historia comparada y de las conexiones históricas que se formaron durante la conquista ibérica, los cuales desarrolla, entre otros títulos, en *El águila y el dragón. Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI* (FCE, 2018).

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LA MÁQUINA DEL TIEMPO

SERGE GRUZINSKI

La máquina del tiempo

CUANDO EUROPA COMENZÓ A ESCRIBIR LA HISTORIA DEL MUNDO

Traducción
JOSÉ ANDRÉS ANCONA QUIROZ



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 2017
Primera edición en español, 2021
[Primera edición en libro electrónico, 2021]

Título original: *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. 55-5227-4672

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

ISBN 978-607-16-7093-9 (ePub)
ISBN 978-607-16-7021-2 (rústica)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Dedicado a la memoria de Boris Jeanne
y Clara Gallini

SUMARIO

Agradecimientos

Prólogo

El espejo occidental

La máquina del tiempo

Primera parte

LA CAPTURA DE LAS MEMORIAS

I. La larga marcha de la historia europea

II. Tomar lo viejo para hacer algo nuevo

III. La historia de los humanistas

IV. Escribir la historia de los indios

Segunda parte

LA RESISTENCIA DE LAS MEMORIAS INDIAS

V. ¿Quiénes erais antes de la Conquista?

VI. El gran debate

VII. Un Renacimiento indígena

VIII. ¿Otro orden del tiempo?

IX. Acomodos y resistencias

Tercera parte

UNA HISTORIA GLOBAL DEL NUEVO MUNDO

X. Las Casas historiador
XI. Del África portuguesa a la Europa primitiva
XII. La América india

Cuarta parte

El nacimiento de la historia local

XIII. El pasado en preguntas
XIV. Una escritura mestiza de la historia
XV. El pasado recompuesto
XVI. A través de las mallas de la red
XVII. Cuando la monarquía católica escribe la historia del mundo

Conclusión. La experiencia americana
Siglas
Bibliografía
Figuras
Índice

AGRADECIMIENTOS

Estas páginas son el fruto de mi actividad docente en París, en el seno de mi seminario de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales y en el marco del Museo del Quai Branly, que me acoge generosamente desde hace casi 10 años. Mi gratitud a Stéphane Martin y a todo su equipo.

Enriquecieron esta obra mis conversaciones con mis colegas, los aportes de mis estudiantes de Princeton y Belém, los contactos mantenidos en Milán, Nápoles, Madrid, Sevilla, Amberes, Santiago y Jinan.

Tengo una deuda de gratitud con Roberto Valdovinos Alba por haberme puesto sobre la pista de Juan José Saer.

Gracias a los cuidados de Agnès Fontaine y Sophie Debouverie, el manuscrito original en francés tomó su forma definitiva y se transformó en un libro al que la casa Fayard tuvo una vez más la benevolencia de abrirle sus colecciones.

Que todos y todas reciban aquí mi cálido agradecimiento.

Pero, a veces en la noche silenciosa, la mano que escribe se detiene, y en el presente nítido y casi increíble, me resulta difícil saber si esa vida ha tenido realmente lugar, llena de continentes, de mares, de planetas y de hordas humanas, o si ha sido, en el instante que acaba de transcurrir, una visión causada menos por la exaltación que por la somnolencia.

JUAN JOSÉ SAER, *El entenado*

PRÓLOGO

> Después de sesenta años esos indios ocupan, invencibles, mi memoria [...] Querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador. [...] Conmigo, los indios no se equivocaron; yo no tengo, aparte de ese centelleo confuso, ninguna otra cosa que contar.
>
> JUAN JOSÉ SAER, *El entenado*

Hace 20 años, *Le Dernier des mondes* de Christoph Ransmayr me había lanzado tras las huellas del poeta Ovidio exilado en Tomis, a la orilla del Mar Negro. Yo quería comprender cómo se convierten los mitos en máquinas de mestizar el tiempo. Hoy, otro libro maestro de la década de 1980, *El entenado*, del escritor argentino Juan José Saer, se cruza en mi trayectoria de historiador.

"Después de sesenta años esos indios ocupan, invencibles, mi memoria." Esta frase ha resonado más de una vez en mi cabeza. El héroe de Saer, el *entenado*, vivió, antes de regresar a España, 10 años prisionero de un grupo de indios, establecidos a orillas del Río de la Plata. Al final de su vida, decide escribir para captar lo que pasó entre él y la población indígena que lo capturó. Este ejercicio lo vuelve a sumergir en los episodios que lo marcaron irreversiblemente. "Esos momentos [...], sostienen la mano que empuña cada noche la pluma, haciéndola trazar, en nombre de los que ya, definitivamen-

te, se perdieron, estos signos que buscan, inciertos, su perduración."[1] Desde entonces el *entenado* no cesa de remontar el tiempo. Transcurrirá el resto de su existencia tratando de comprender la experiencia que vivió.

Igual que él, yo también me obstino en poner de nuevo en el bastidor las mismas fuentes, los mismos indios, los mismos siglos, el mismo país: ¿por qué tratar de llegar a lo que, por la distancia, la época, los lugares, es radicalmente distinto del mundo en el que nací? Hace ya más de 40 años que topo con estas preguntas, tratando de reconstituir universos que ya no existen y que quizá no han existido más que en mi imaginación de historiador: indios de México, europeos desembarcados de una Península ibérica y de una cristiandad imperial, y con ellos todos los seres nacidos de sus choques y de sus mezclas. En el siglo XVI, toda suerte de mundos chocan entre sí: mundo moderno contra Edad Media, luteranismo contra catolicismo, cristiandad contra islam, mundos antiguos contra mundos nuevos. Por un lado, surge una cristiandad latina, acorazada con las certezas de la fe, pero sacudida por las incertidumbres del tiempo. Por otro, sociedades amerindias que no podemos conocer sino a través de sus reacciones contra el invasor europeo, a partir de los fragmentos que dejaron el Descubrimiento y la Conquista.

El terreno es un hormiguero de obstáculos. Acerca de la época anterior a la irrupción de los europeos, la arqueología proporciona sobre todo vestigios materiales y, en el mejor de los casos, exhuma migajas de pensamiento que han sido difíciles de mantener juntas. En cuanto a la actitud distante con que miramos a los españoles del

siglo XVI, especialmente a los misioneros, y que se toma por una mirada científica, muy a menudo es empobrecedora y simplificadora. La polifonía de los archivos termina haciendo que se olvide que manejamos solamente versiones fijadas por la escritura, montajes confeccionados según reglas invariables y para determinados círculos de oyentes y lectores: misioneros aprendices, funcionarios de la Corte, élites apasionadas de lo exótico o hasta sabios en busca de anécdotas edificantes, como Michel de Montaigne.

El espejo occidental

Entonces, ¿por qué querer atravesar el espejo, puesto que la tarea es en gran medida ilusoria y el objetivo está fuera del alcance de la mano? Se puede aducir toda clase de motivos académicos, argumentos profesionales e intelectuales. Si éstos justifican el modo de proceder, no explican la energía ni el resorte secreto que lo mueve. Y al alba de los tiempos modernos, ¿qué buscaban los españoles, los franciscanos Motolinía, Olmos y Sahagún, o también el dominico Las Casas, que dedicaron toda su vida a investigar a los indios de México? ¿Cuáles fueron los móviles profundos que los impulsaron décadas enteras a retomar, completar, corregir, reestructurar los materiales que arrancaron a los indios o que éstos, de buena o mala gana, aceptaron entregarles? ¿Qué lazos, confesables o inconfesables, los ataban a los nativos con los que se mezclaban, a quienes formaban, pero a menudo

también escuchaban? El entusiasmo de la misión apostólica, la espera del final de los tiempos o la extirpación de las idolatrías de los nativos no lo explican todo.

¿Por qué esforzarse en comprender una sociedad del pasado, que además es una sociedad que no pertenece a nuestro mundo occidental? Una respuesta se encuentra en la novela de Juan José Saer. Los indios escogieron al *entenado* para que les sirviera de testigo, y entonces, si escribe, es precisamente para asumir el papel que le fue confiado.

Los indios de Saer imprimieron deliberadamente sus huellas en la mirada del *entenado,* que los observa y escucha como un espejo cautivo.

> El mundo, lo exterior era su principal problema. No lograban, como hubiesen querido, verse desde afuera. [...] De mí esperaban que duplicara, como el agua, la imagen que daban de sí mismos. Que repitiera sus gestos y palabras, que los representara en su ausencia y que fuese capaz, cuando me devolvieran a mis semejantes, de hacer como el espía o el adelantado que, por haber sido testigo de algo que la tribu todavía no había visto, pudiese volver sobre sus pasos para contárselo en detalle a todos. Querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador.[2]

En el México que yo exploré, las élites indias no escogían su espejo. Fueron obligadas a mirarse en el espejo que los invasores les pusieron delante. Sus padres, sus ancestros y sus muertos, sus paisajes, sus dioses, incluso sus prácticas que se volvieron "innombrables" —el sacrificio humano, el canibalismo o la sodomía— se reflejaron en un espejo venido de otra parte y que modificó irremediablemente el equilibrio del mundo indígena. Los indios cesaron para siempre de ser el centro del mundo.

"Lo externo, con su sola presencia dudosa, les quitaba realidad."

¿En qué medida alteró la intrusión de un mundo exterior la concepción que tenían los indígenas de lo real? La respuesta permanece confusa. ¿Cómo imaginar aquello en que consistía esto real antes de la irrupción europea? La única certeza es que no es lo real de los conquistadores y menos aún lo real del historiador contemporáneo aferrado a sus distinciones, al parecer tan evidentes, entre visible e invisible, mito e historia, auténtico e imaginario, pasado, presente y futuro. Esta cuestión resurgirá cuando tengamos en cuenta las reacciones de los indígenas de México ante la irrupción del libro y de la Historia.

El *entenado* de Saer encarnó el espejo que eligieron los indios, antes de devolverlo a los suyos, para que un día diera testimonio de su existencia. A su vez, el franciscano Motolinía, a quien seguiremos en estas páginas, también se convirtió en espejo. Pero un espejo entrometido, sobre el que los indios tenían poca influencia, y del que no podían deshacerse porque no tenían los medios para hacerlo. Todos estos diferentes espejos terminan por conseguir su objetivo: producir "estos signos que buscan, inciertos, su perduración", dar testimonio de un mundo desaparecido, de otro cosmos, de otra realidad bajo la forma condensada y cómoda, pero irremediablemente simplificadora, de un libro. Así, en teoría al menos, los indios van a poder mirarse desde el exterior, pero ¿a qué precio? "[El de] pasar a ser objeto de experiencia, para arrumbarse por completo en lo exterior, para igualarse, perdiendo realidad, con lo inerte y con lo in-

distinto, para empastarse en el amasijo blando de las cosas aparentes."[3]

Para nosotros, una sociedad indígena es un todo inasible, tan difícil de cerner como el hoyo negro que constituye la intrusión europea para los indios: "Cuando, desde el gran río, los soldados, con sus armas de fuego, avanzaban, no era la muerte lo que traían sino lo innominado". En México, a miles de leguas de los indios de Saer, funcionarios reales y gentes de Iglesia introdujeron "la cosa sin nombre" *(lo innominado),* no sólo la monstruosidad de los fusiles y cañones ni la de los cazadores de esclavos, sino el espectro de otro mundo, que pretendía ser omnisciente y reducía el de los indios a la condición de espacio tributario, periférico y exótico, en el mejor de los casos bueno para pensarse y consignarse en un libro. Los intrusos no dejan de imponer su presencia opaca y brutal, y más aún contaminante en el sentido de que infunde una manera diferente de percibir lo real que obstinadamente roe, fragmenta y mina lo que ha existido para los indígenas: "Dispersos, los indios ya no podían estar del lado nítido del mundo [...] Es, sin duda alguna, mil veces preferible que sea un mundo y no el mundo lo que vacila". Fue el de los indígenas el que se vino abajo. Los indios de México fueron víctimas de grupos e individuos en los que, a su vez, no tenían ninguna influencia, sino seres emanados de una administración que prosperaba en una heterotopía inconcebible, lo *innominado,* mucho más allá de los límites de lo que había sido su mundo: Anáhuac.

Hace muchos años que persigo este *innominado,* esta cosa sin nombre que yo llamo "occidentalización" o

“globalización”, con la convicción de que no se reduce a la conquista religiosa, a la colonización o a la explotación de las riquezas materiales. Tratar de revelar su contenido es interrogarse sobre la manera en que llegamos a ser occidentales y sobre las resistencias que desencadena una hegemonía que la mundialización volvió planetaria.

La máquina del tiempo

Este libro vuelve a tocar otra dimensión de lo *innominado,* nuestra manera propiamente europea de remontar el tiempo y construir el pasado. Este innominado es tan invisible como las bacterias diseminadas por la invasión europea. Y, sin embargo, su irrupción en los furgones de la Conquista constituyó un instrumento mayor de la colonización occidental.

Este innominado tiene un aire inofensivo: tan evidente nos parece la idea de la historia y del tiempo, tan universalmente compartida e impuesta desde siempre. Durante mucho tiempo vivimos con la intuición, e incluso con la convicción, de que la comprensión de las sociedades pasaba por el conocimiento de su pasado y de sus orígenes. La Historia era la vía regia para estudiar las actividades y realizaciones humanas. Se suponía que daba cuenta de todas las producciones del espíritu: la ciencia, el arte o la filosofía, como también de los procesos y de las fuerzas que están en el origen de las sociedades. En el siglo XIX incluso se llegó a pensar que ya no era el espíritu humano el que orientaba la historia, forjando pensamientos y

valores, sino el contexto histórico el que los determinaba. Fue el advenimiento del historicismo, la expresión de una visión del mundo, a la vez moderna y occidental.[4] Historicizar todo era, a la vez, fabricar tiempo histórico e imponerlo a las otras sociedades del globo como una noción universal.

¿Estamos viviendo todavía basados en estas verdades, heredadas del siglo XIX e incluso desde tiempos más antiguos? Presentismo, memorias cortas, tiranía del instante y del tiempo real, reino de la inmediatez, minan la relación con el tiempo y el pasado que han construido nuestros predecesores, mientras que el libro, nuestro soporte predilecto y fundamento de nuestro humanismo, padece de lleno y de frente la competencia de los soportes digitales, retrocede frente a la ficción histórica entregada en miniseries *(Rome, The Tudors, Game of Thrones…)* y afronta la invención prolífica de pasados a la carta vía los juegos de videos. Muchos ya sueñan incluso con una historia global y numérica que se enfrentaría porque sí al libro impreso, al trabajo solitario del investigador y a todo lo que constituye la singularidad y la fuerza de la pericia histórica.

La escena contemporánea parece cuestionar la posición hegemónica de la historia, y no solamente por razones tecnológicas. El Occidente ha llegado a imponer al resto del mundo su manera de construir el pasado y de escribir la historia. Así, la historicización del globo parece que ha llegado a su término y éste sería, paradójicamente, el precio de su éxito.

¿Va a conducir esta saturación a lo que el historiador François Hartog llama un nuevo régimen de historici-

dad, o bien asistimos, sin darnos cuenta, a una caída del telón? ¿Estamos frente a la coronación de cinco siglos de historicización del mundo o frente al estancamiento de un proceso iniciado a partir de Europa occidental, impuesto por sus misioneros y sus imperios coloniales, y luego orquestado por sus pensadores y sus sabios?

Para medir el fenómeno que se despliega ante nuestros ojos, es necesario remontarnos a su punto de arranque e interrogarnos sobre la génesis de este proceso en la época moderna, y regresar por tanto a esos mundos americanos que visita el *entenado* de Saer.[5]

La globalización de la Historia arranca en el siglo XVI desde las costas de la Europa ibérica, antes de invadir y contaminar progresivamente el resto del mundo. Al contrario de la tesis habitual que fecha la difusión planetaria de la historia europea en el siglo XIX y la inscribe en la estela de la Ilustración, nuestro modo de proceder privilegia la escena de los orígenes, la del Nuevo Mundo en los albores de los tiempos modernos, con la idea de explorar las condiciones de este salto hacia adelante. De aquí la hipótesis según la cual es en el siglo XVI, y más precisamente en la América de los ibéricos, que surge lo que llegará a ser el trampolín de la conciencia histórica europea.[6]

La aclimatación de la historia en sus versiones modernas y europeas, con todo lo que implica de descalificación, adiestramiento y manipulación, pero también de salvamento de las memorias locales, se llevó a cabo en el laboratorio del Nuevo Mundo. Esta americanización fue la señal de arranque de su universalización. Adoptando unas tras otras la historia a la europea, las grandes y las

pequeñas sociedades del mundo entraron, a la buena o a la mala, en nuestro tiempo, es decir, en un espesor temporal concebido a partir de marcos de interpretación que no han cesado de ser actualizados y renovados en esta región del globo desde la Antigüedad.

¿Por qué regresar a la aurora de los tiempos modernos? Dos transformaciones decisivas marcan el advenimiento de esta nueva época. Una, descrita por Martin Heidegger y recuperada por Peter Sloterdijk, corresponde a "la conquista del mundo como imagen concebida".[7] Portugueses y españoles son los primeros europeos que se apropian el mundo transformándolo en relatos, en mapas, en imágenes, en cifras y muy pronto en estadísticas. Globos terráqueos y mapamundis se convierten en instrumentos de penetración en las tierras lejanas: permiten controlar las rutas económicas y los espacios imperiales, prever las ofensivas que se han de lanzar y las ganancias que se han de obtener. Unos después de otros, los pueblos de la Tierra se encuentran confrontados con la representación del mundo elaborada por las élites letradas de la cristiandad occidental. La homogeneización del espacio es una de las mayores herencias que dejaron los imperios español y portugués. Ésta opera evidentemente en términos europeos, es decir, en función de marcos conceptuales, de intereses y objetivos definidos desde la cristiandad latina: siempre es una operación de "reducción", como lo recuerda una de las palabras clave de la colonización ibérica: *reducir*.[8]

La otra transformación —o si se prefiere, la otra reducción— toca la idea misma de tiempo. La conquista del mundo por obra de la historia europea es el comple-

mento de la conquista del mundo por "la imagen concebida". Poco a poco, en todo el planeta, la relación con el pasado se homogeneiza a su vez. O, más bien, el tiempo de las élites europeas se presenta como el tiempo del globo terráqueo, un tiempo universal orientado hacia todas partes y dividido en pasado, presente y porvenir. Con el paso de los siglos, cuando los europeos embisten físicamente los espacios planetarios y los reducen a su visión del mundo, arremeten contra las memorias de las sociedades que invaden o contaminan. Y estos países, confrontados con un pasado, un presente y un futuro concebidos a la europea o simplemente seducidos por la modernidad que proyecta esta manera de pensar, reciben (o adoptan) una historia que interiorizan a medida que avanza la occidentalización del mundo y que la mundialización europea remodela los espíritus y los imaginarios. A partir del instante en que no importa qué punto del globo terrestre se encuentra a la mano de cualquier iniciativa venida de Europa occidental, nada impide que cualquier sociedad pueda ser historizada, es decir, dotada de un pasado que se puede relacionar con una historia del mundo concebida y escrita desde la nuestra.

Primera parte

LA CAPTURA DE LAS MEMORIAS

Como era en los primeros años, y como las palabras significaban para ellos tantas cosas a la vez, no estoy seguro de que lo que el indio dijo haya sido exactamente eso, y todo lo que creo saber de ellos me viene de indicios inciertos.

Juan José Saer, *El entenado*

I. LA LARGA MARCHA DE LA HISTORIA EUROPEA

Navegazioni, *dilatação,* navegaciones, expansión: las palabras de los contemporáneos son explícitas para evocar los grandes descubrimientos y la expansión marítima. Los europeos del siglo XVI dejan de estar confinados dentro de sus paisajes tradicionales en los que vivieron durante siglos. Van a dirigirse a todas las otras partes del mundo y estas otras partes serán tanto el África de los esclavos, la China de los Ming, la India de Vijayanagar, las Molucas de las especies, las Américas de México y del Cuzco.

Movilidad en todos los azimuts: "Hoy día los hombres pasan el mar Océano de cualquiera parte a cualquiera otra que se les antoja".[1] Poco a poco los territorios lejanos dejan ver que albergar civilizaciones que dejan atónitos a los visitantes. En adelante pueden pasearse en las calles de Pekín, en las de México-Tenochtitlan o en Vijayanagar en la India meridional, según leemos en los relatos de Tomé Pires, Hernán Cortés o Fernão Nunes. Estas cercanías desconciertan a los europeos, que se interrogan acerca de los medios para llevar a cabo su penetración comercial o su empresa colonial y religiosa en esas regiones con seguridad. Las primeras respuestas aparecen en los relatos que describen la llegada de los precursores y las nuevas comarcas que descubren: cartas,

diarios de viaje y relaciones que se destinan a un público europeo reúnen toda suerte de informaciones sobre la geografía, la fauna y la flora, así como sobre las poblaciones y los recursos que se esperan obtener de ellas.

La historia desembarca en América

En las islas del Caribe las memorias se extinguen en poco tiempo, tan diezmadas están las sociedades indígenas por las enfermedades, las masacres y la explotación caótica que desencadena esta primera colonización. Hay que tener el buen ojo del cronista español Gonzalo Fernández de Oviedo para localizar las fuentes indígenas que ayuden a remontar el tiempo. Las danzas rituales todavía maracan el compás de la existencia de las poblaciones. Intrigan al cronista de Indias. Éste se da cuenta de que es el instrumento predilecto que moviliza la memoria indígena para contar el tiempo de antes de la Conquista:

> Tenían estas gentes una buena é gentil manera de memorar las cosas passadas é antiguas; y esto era en sus cantares é bayles, que ellos llaman *areyto*, que es lo mismo que nosotros llamamos baylar cantando. [...] En su cantar diçen sus memorias é historias passadas, y en estos cantares relatan de la manera que murieron los caçiques passados, y quántos y quáles fueron, é otras cosas que ellos quieren que no se olviden.[2]

Los cantos funcionan como libros que inscriben en la memoria indígena las genealogías de caciques y príncipes, sus proezas y todo lo que era deseable transmitir a

la posteridad. Aun cuando fuera tachado a menudo de racismo respecto de los indios, Oviedo es uno de los raros europeos que reconoce que tenían una memoria histórica que no estaba anclada en la práctica de la escritura. El cronista deconstruye incluso el contraste que hace del Nuevo Mundo una tierra de arcaísmo comparado con la cristiandad: cierto número de costumbres son análogas en una y otra parte del océano. Si las cosas de las Indias parecen tan nuevas, es porque son muy antiguas y han caído en el olvido entre nosotros. No se trata de rechazar sistemáticamente al no europeo por una diferencia negativa, condenándolo a recuperar los atrasos acumulados. La idea según la cual los inventos —las bebidas fermentadas, los espejos, las murallas— han aparecido en el Nuevo Mundo, sin tener ningún nexo con su contraparte europea, contribuye igualmente a anular el postulado de la anterioridad histórica del Viejo Mundo o, al menos, a modular de forma significativa su aplicación. Permanece en pie, sin embargo, que para escribir una historia serían necesarios materiales que las islas diezmadas ya no están en facultad de proporcionar.

A partir de 1517, la irrupción en las costas mexicanas, y luego la penetración en el interior del *altiplano,* cambian radicalmente las cartas. Los españoles topan con poblaciones numerosas, establecidas en ciudades, que evolucionan en medio de arquitecturas grandiosas que les recuerdan las mezquitas de España. Estas sociedades practican tanto la guerra como el comercio de larga distancia, celebran cultos impresionantes y reclutan ejércitos. Abundan las comparaciones: México y Venecia, Tlaxcala y Pisa. Los primeros visitantes castellanos, que aún no se han vuelto conquistadores, toman conciencia de la

diferencia mayor que separa al continente de las islas del Caribe. La presa será más difícil de atrapar, pero ya es presagio de riquezas inauditas.

Antes incluso de que la Conquista se ponga en marcha, Hernán Cortés es quien plantea la cuestión del pasado amerindio. Según la versión que da de su primera entrevista con Moctezuma, el príncipe que lo acoge le habría hecho un relato de los orígenes que legitimaba su presencia y la cesión a Carlos V de las tierras mexicanas.[3] Los españoles no hacían así otra cosa que volver a tomar posesión de un reino abandonado por ancestros lejanos. La carta de relación que Cortés dirige al emperador coloca claramente la primera piedra de una historia prehispánica captada desde la perspectiva de la invasión europea. La máquina del tiempo ha sido puesta en movimiento: "En consecuencia, pues, la historia mexicana es la que otorga el dominio, la soberanía, al rey de España sobre el territorio mexica".[4]

La captura de las memorias

Diez años más tarde, la administración española mide la inmensidad de la tarea con la que se ve confrontada. La conquista ya está consumada y el caos acompaña el nacimiento difícil de una sociedad de un género nuevo, en donde están condenados a vivir juntos clanes de colonos ávidos, élites indígenas que no han sido reclasificadas y masas destinadas al trabajo forzado cuando sobreviven a las epidemias. ¿Cómo conocer estas comarcas que ahora

se encuentran en las manos de la Corona de Castilla? A los ojos del Consejo de Indias —la instancia suprema que administra los nuevos territorios—, la viabilidad de la dominación española lleva consigo la implementación de un poder eficaz. ¿Cómo convertir lo que aún subsiste de las sociedades indias en el fundamento de una dominación por el momento muy precaria aún? Dicho de otra manera, ¿cómo pasar del mundo prehispánico al mundo colonial, cuando nadie puede imaginar los obstáculos que hay que superar ni los medios que hay que movilizar?

Hacia 1530 las autoridades coloniales improvisan. Raros son los españoles que tienen ideas precisas sobre lo que será la Nueva España. A excepción quizá del puñado de altos funcionarios y jueces enviados por Carlos V y de algunos franciscanos que se ocupan de la evangelización del país. A ellos toca paliar lo más pronto posible la carencia de información y hacer una evaluación de esta nueva tierra. La decisión parte de Madrid el 12 de julio de 1530: "Otrosí que vean la orden y manera de biuir que en los mantenimientos y policia tienen los naturales indios [...] y que entre tanto se guarde sus buenos vsos y costumbres que en los mantenimientos y policía tienen los naturales yndios en lo que no fueren contra nuestra religión christiana".[5] En 1533, Carlos V quiere saber todavía más: "Queremos tener un conocimiento completo de las cosas de esta tierra [...], de las poblaciones que se encuentran en ellas con sus ritos y sus costumbres".[6] Todavía en 1533, el franciscano Andrés de Olmos, "el mejor conocedor de la lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto", fue encargado de escribir un libro sobre las

antigüedades de estos indios, "en especial de México, y Tezcuco, y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles".[7] La máquina del tiempo está lista para arrancar con sus dos palabras maestras: conservar y seleccionar.

¿Qué busca saber la administración castellana? La curiosidad apremiante que tiene la Corona atañe tanto a los tributos tradicionales y derechos de la nobleza indígena como a la naturaleza de la esclavitud. La información recogida es de naturaleza económica y sociológica, y, por tanto, necesariamente histórica.[8] Porque ¿cómo legislar sin conocer los precedentes locales y sin abrevar en las memorias indígenas? En realidad, las demandas de información no son nuevas. Las primeras se remontan a 1523. Se reiteran en 1530, en 1533, en 1536. A mediados del siglo, en 1553, la Corona no se dará todavía por satisfecha.

Para conocer los mecanismos del tributo indígena, es conveniente saber quién paga qué, cómo, a quién y a qué plazo. De aquí provienen las primeras encuestas de campo. Las autoridades españolas recurren a los archivos, en este caso a los "libros de pinturas" que conservan los indígenas, movilizan a los notables capaces de interpretarlos, convocan a los responsables de la recaudación del tributo. Es necesario entenderse con los escribanos *(tlacuilos)* que han redactado los registros. Quiérase o no, se establecen contactos, y a veces complicidades, entre élites locales, funcionarios españoles y colonos emprendedores.

Para explotar más eficazmente la mano de obra indígena, es mejor conocer también cuáles eran el estatus y el origen de los esclavos. ¿Y cómo identificar colaboradores dignos de crédito sin informarse de las reglas y modos de funcionamiento de los señoríos indígenas, los *cacicazgos*? No se sabría cómo confirmar "los privilegios, preeminencias, señoríos y libertades" sin hacer una breve investigación histórica dirigida, por ejemplo, a "la forma y el órden que 'hasta aquí' ha auido en essa prouincia y en otras subjetas á essa audiencia, en la eleccion é nombramiento de los caciques que en ellas ha auido é ay, asi antes que se pusiesen debaxo de nuestro yugo y señorío real".[9]

A fuerza de preocuparse de lo que ha existido "hasta ahora" o de lo que se practicaba "antes de" la Conquista, a fuerza de multiplicar las preguntas, de recoger respuestas siempre fragmentarias, a veces contradictorias, se va perfilando una exigencia más ambiciosa: conocer el pasado de los indios de la Nueva España. Los jueces de México y los misioneros que siguieron sus pasos ignoraban que estaban desencadenando sobre el continente americano una de las formas más insidiosas, si no es que una de las más acabadas, de la expansión occidental: la captura de las memorias.

De Madrid a Calcuta

Los acontecimientos de México iban a repetirse en otras partes del globo. Todas las administraciones coloniales

se esmerarían en lanzar las redes de la historia europea sobre las sociedades locales que pretendían controlar. Modernización e historia a la europea terminarán identificándose hasta el punto de que los países que escatimó la dominación occidental entrarían en el campo de aquellos que ya la padecían inventándose un pasado, un presente e incluso un futuro formados en nuestra tradición. Hasta que la sombra del modelo viniera a cubrir el conjunto del planeta.

Se acostumbra relacionar la ofensiva mundial de la Historia con la Ilustración. Mismas causas, mismos efectos, o casi: a medida que las potencias europeas amplían su dominio y control del mundo, se esfuerzan en conocer mejor las sociedades que se disponen a explotar. Como en México en la década de 1530, los representantes de Gran Bretaña en la India se hacen preguntas acerca del pasado del subcontinente.[10] Para estos hombres del siglo XVIII, la historia y la historiografía no pueden más que estar al servicio de la administración imperial.[11]

A dos siglos de distancia, los escenarios no son idénticos, pero a menudo se pueden superponer. Entre ellos flota un aire de parentesco que confirma que nos encontramos frente a una reanudación de la operación iniciada en Nueva España. Aquí también los jueces controlan el juego. En este caso, William Jones (1746-1794), *Chief Justice* de la Suprema Corte de Bengala, cuyas motivaciones habrían podido ser las de los miembros de la Audiencia de México.[12] Ciertamente, en esta época, la Corona británica aún no se ha instalado formalmente en el subcontinente y la Compañía de las Indias es la que encarna la colonización inglesa. Esta compañía comien-

za por emprender el inventario de las tierras y de las rentas que éstas producen. Se interesa en las leyes, las lenguas, la religión y, por tanto, en la historia para comprender los engranajes de este subcontinente inmenso y descubrir por cuál cabo tomarlo. Se recopilan los materiales, se reúnen las fuentes[13] y se esboza una primera historia de la India del Sur: *Sketches of a History of South India* (1810-1817).

Allá, como en México, la escritura de la historia dimana de las exigencias de la administración colonial. La tarea no se impone sino con posterioridad, cuando arrancan los proyectos que no se limitan más a consignar la historia de las lenguas de la India. Esta bifurcación es contemporánea de la apertura de los colegios de Madrás y Calcuta, que tienen por misión formar a los administradores europeos y acoger a las élites indígenas. En estos centros, que muy pronto se han convertido en centros de estudio de las lenguas de la India, se elaboran e imprimen diccionarios y gramáticas. Dos siglos antes, éste ya había sido el caso en México: al fundar junto con el virrey el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1536), los franciscanos se habían procurado los medios para iniciar a los retoños de la nobleza indígena en los saberes europeos y tener una reserva de informantes dóciles que les ayudaran a escribir la historia del país.[14]

Los colegios de Madrás y Calcuta no tardarán nada en producir "un modelo inédito e inesperado para escribir la historia de la India en conexión con la historia del mundo".[15] En Calcuta, desde 1786, William Jones lanza la idea según la cual hindúes y británicos comparten las raíces indoeuropeas. Treinta años más tarde, esta teoría

se enriquece con Francis Whyte Ellis, quien sostiene la existencia de otra familia lingüística: al grupo indoeuropeo se agregaría el grupo dravídico. Ellis no es un pionero aislado. Lleva a cabo sus investigaciones rodeado de un equipo compuesto de europeos e indígenas, una colaboración cuya experiencia mexicana proporciona numerosos precedentes. Y su equipo termina sacando un modelo histórico que vincula estas teorías lingüísticas con el concepto de raza superior: los pueblos de lengua sánscrita, invasores de piel clara, serían los civilizadores de la India frente a los dravídicos, bárbaros de tez oscura. El choque de estos dos mundos habría dado a luz el sistema de castas.[16] Los británicos no tenían que sentir vergüenza de sus primos arios, aun cuando la India padeciese la presencia de sociedades consideradas inferiores.

A mediados del siglo XIX ya se instaló el marco en el cual se edificará el pasado de la India.[17] Asimismo, ya están en el país las herramientas para difundirlo. Es considerable la deuda que tienen los europeos con los sabios indígenas. De común acuerdo, británicos e hindúes elaboraron estas teorías, conjugando tradiciones que están lejos de confundirse siempre con la ciencia moderna.

Uno se puede sorprender de encontrar en la India referencias al pasado bíblico de las que no habrían renegado los franciscanos de México. Por ejemplo, para explicar el primado del sánscrito, se conjugan dos interpretaciones: la idea bíblica de un origen único de las lenguas, el lenguaje adámico, y la tradición de la lingüística brahmánica —el *Vyākarana*—, que piensa los cambios en términos de decadencia y corrupción.[18] Ellis mismo vincula a los dravídicos con los descendientes de Sem, hijo

de Noé; Jones había asociado antes de él las lenguas indoeuropeas a Cam, y otros sabios incluso a Jafet.[19] Misioneros como Robert Caldwell, en una obra que sigue siendo famosa, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages* (1856),[20] son quienes discutían estas teorías.

Los evangelizadores de la América ibérica llevaban amplia ventaja: desde hacía más de tres siglos la colonización de las Indias occidentales inspiraba lecturas contradictorias de la Biblia en aquellos que querían explicar el origen de las poblaciones amerindias, esos grandes olvidados de la cristianización del mundo.

La historia a la europea: hasta China y Japón

La Historia se impone en el globo con tanto mayor vigor siempre que no llegue en los equipajes de los colonizadores y los administradores. Éste fue el caso en Japón y China. Si en la India y Gran Bretaña algunos se permitían sostener que la India no había conocido jamás una tradición histórica, la afirmación era insostenible tratándose de China o Japón. En estos dos países, la historia a la europea no penetró con el paso veloz de los invasores ni con la estela de las naves cañoneras, puesto que los historiadores locales mismos la adoptaron por propia iniciativa.

Japón es el que estrena la casa. En el frenesí de modernización que sacude al archipiélago bajo el régimen Meiji, la Historia, del mismo modo que las otras ciencias eu-

ropeas, resulta ser una adquisición indispensable para que tengan éxito las ambiciones imperiales. Al occidentalizarse, Japón descubre el positivismo. Lee la teoría de la evolución de inspiración darwiniana a la luz de la competencia encarnizada que libran entre sí los grandes países occidentales. Los letrados se sumergen en la *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828-1830) de François Guizot, en *Les Origines de la France* (1876) de Hippolyte Taine o en la *History of Civilization in England* (1857) de Thomas Buckle. El traductor de Adam Smith y de Herbert Spencer, Taguchi Ukichi, redacta los seis volúmenes de *A Brief History of Japanese Civilization*, en los que se afianza la idea de un desarrollo progresivo.

Japón deja entonces de pensarse exclusivamente en comparación con China, "la referencia obligada", para mirarse en el espejo de Occidente. Un espejo que se volvió ineludible porque la difusión de la historia a la europea va a la par del ascenso del nacionalismo moderno y de la reforma del sistema universitario. En 1888 se abre un curso de historia de Japón, luego de "historia nacional" al año siguiente, y, finalmente, de historia oriental *(Eastern History)* en 1904. Se procede así a desmantelar el sistema tradicional de estudios, el *bungaku*, en cuyo seno, de acuerdo con la tradición china, las Letras absorbían la Historia. En adelante, la Historia, en su formulación occidental, actúa por su cuenta.

Esta disciplina no es importada por los administradores impuestos desde el exterior, sino que es un asunto de historiadores invitados. Así, Ludwig Riess (1861-1928), un alumno de Leopold von Ranke (1795-1886), es reclu-

tado a la edad de 26 años por el gobierno Meiji en 1887. En la universidad imperial es donde difunde los métodos y los enfoques de su maestro alemán.[21] Mientras los ingleses y los franceses explicaban cómo escribir la historia de la civilización, los alemanes exportaban su método científico que descansaba en el culto de la objetividad y en la nueva figura del universitario de prestigio.[22]

En China, la visión y los métodos europeos se difunden primero a través de los historiadores japoneses, como Fukuzawa Yukichi (1835-1901) y su historia de la civilización.[23] Entonces es "cuando se pudo abandonar completamente la cosmologización de la historia, profundamente anclada en la idea china de la temporalidad".[24] La adopción de la historia a la occidental se impone como uno de los medios para construir una nación china moderna. En 1920, cuando lanza la nueva historiografía, Liang Quichao (1873-1929) está convencido de que el ascenso de los nacionalismos europeos y el auge de esta parte del mundo están ligados al estudio de la historia, pero de una historia que no debe nada a la tradición china *(zhèngshi)*. El presente deja de percibirse como el equivalente del pasado, la investigación histórica no es más un simple comentario a las fuentes, reducido a una crítica de tipo filológico. Sin embargo, las ideas occidentales chocan en este punto con una tradición formidable, sin duda la más continua en la historia del mundo, parada sobre los hombros de pensadores de la talla de Sima Qian (145-86 a. C.) y Sima Guang (1019-1086) y difundida por una literatura pletórica (cerca de 140 000 volúmenes).[25]

Como Japón, China debe pensarse en el espacio-mundo. Este redimensionamiento planetario implica una constante necesidad de oponer lo moderno a lo antiguo, identificándose lo moderno con la aportación europea y lo antiguo con la tradición asiática. Tales preocupaciones ya afloran bajo la pluma de los historiadores de la Nueva España y Perú, quienes, lo vamos a ver, trasladan al espacio atlántico la estratificación del tiempo que los italianos del Renacimiento introdujeron en el pasado europeo.

En Japón, la India o China, la historia a la europea y el historicismo acompañan la aparición de los nacionalismos locales. Allá, y en todas partes fuera de Europa, el historicismo no se limita a inculcar otras maneras de considerar el tiempo y construir el pasado local. Su impronta impone la idea de un tiempo único y uniformemente lineal, estipulando que una sociedad, sin importar dónde se encuentre, no puede pensarse sino a partir de su inscripción en la historia y recortada en una serie de categorías preestablecidas. En esta perspectiva, lo social, lo político, lo religioso, lo cultural aparecen como determinados históricamente.[26]

Al adoptar los métodos y las perspectivas de Occidente, las élites locales tienen a su vez la intención de construir una nación dotándola de un pasado replanteado y haciendo que tome sus distancias respecto de Occidente. Sin embargo, aunque esta historia nacional trata de pintar su raya críticamente o de recuperarse de un supuesto retraso, no hace sino confirmar la penetración del occidentalismo. Éste será igualmente el caso de la historia

marxista en China[27] y en algunos historiadores de la India.

En China esta orientación comienza a ser objeto de debate en la década de 1980, bajo la influencia de la historia-mundo, pero el arraigo del modelo (y de la escolástica) marxista —por razones más políticas que intelectuales— impide la ruptura con el eurocentrismo. Como lo estipula el discurso oficial en nombre de la gran saga de los modos de producción, el motor del desarrollo histórico sigue siendo el monopolio y el legado de la Europa moderna. Aun cuando la historia mundial publicada en 1994 haga a un lado la lucha de clases, la historia moderna se sigue concibiendo como la de los Grandes Descubrimientos, la de la emergencia y expansión del capitalismo. ¿Su tesis? En el siglo XIX y a partir de la Europa occidental es que se realiza plenamente la historia-mundo, ocupando Europa y Estados Unidos cerca de las cuatro quintas partes del texto. Paradójicamente, la revaluación de la parte de China en la historia medieval y moderna se debe por otro lado mucho más a iniciativas provenientes de Estados Unidos que a propuestas chinas, pues acercar marxismo y eurocentrismo o aminorar el atraso de una China imperial corre el riesgo de poner en entredicho la legitimidad de la revolución comunista.

La historia del mundo sigue siendo la historia de la modernización: al ritmo del capitalismo, esta disciplina europea se ha mundializado.

“Provincializar a Europa”

El despliegue de los modelos históricos europeos, y del historicismo que éstos vehiculan obliga a cuestionarse la legitimidad, la universalidad y los límites de la disciplina que llamamos historia. Es lo que expuso magistralmente el historiador Dipesh Chakrabarty en su libro *Provincializing Europe*.[28] Los criterios que definen la historia para nosotros son exclusivamente eurocéntricos. Lo cual implica que las sociedades locales se miden de acuerdo con sus capacidades para replicar el modelo europeo; dicho de otra manera, para repetir una historia que ya sucedió en otras partes. A riesgo de ser tachadas de ignorantes o de gusto excesivo por el pasado, estas sociedades se ven constreñidas en adelante a mirarse en el espejo occidental. Explícitamente o no, la historia de Europa se afirma como la referencia obligada, aun cuando siga sirviendo de repelente. En este juego, todas las otras historias se reducen a intentos más o menos logrados de alcanzar al pelotón de punta que constituye el Occidente. Se miden los retrasos, se detectan los obstáculos, se evalúan los fracasos: el tiempo histórico sirve para medir la distancia cultural que supuestamente separa a Occidente del resto del planeta.

En el siglo XIX, el Estado nacional, la ciudadanía, los valores burgueses, la separación de lo público y lo privado y el capitalismo definen la modernidad que los europeos proponen como ejemplo al resto del mundo. Tres siglos antes, los valores del cristianismo, las ambiciones del humanismo, las Leyes de Indias y las del capitalismo mercantil son los principales resortes de la modernidad ibérica. En esta época, lo moderno todavía tiende a con-

fundirse con los valores de la cristiandad latina. Pero la parte del mundo que iba a llegar a ser la Europa occidental se presenta de ahora en adelante como "la cuna originaria de la modernidad" y las otras naciones, colonizadas o no, deben inspirarse en ella.

Para estos países, el tiempo de la historia se plantea entonces no sólo en términos de distancia y recuperación, sino también de transición de los mundos arcaicos al mundo moderno. ¿Cómo superar los obstáculos tecnológicos, institucionales, políticos, que ponen trabas a esta "necesaria" e "ineluctable" marcha hacia adelante? En concreto, ¿cómo pasar, en el siglo XIX, de las sociedades tradicionales de África y Asia al universo de la Revolución industrial? Tres siglos antes, las poblaciones sobrevivientes del Nuevo Mundo habían sido invitadas a sumarse a la historia del cristianismo, de Castilla y de Portugal, a abandonar la edad del Neolítico para abrazar la edad de Hierro. Como fueron forzadas siglos más tarde a abrazar la vulgata marxista o a someterse a los dictados del liberalismo.[29]

Toda transición arranca con una ruptura: la Conquista, la colonización, la cristianización, la mundialización son tantos años cero que marcan la entrada en la Historia, al menos en una historia europea y occidental. En el 2000, caso extremo de amnesia, Brasil festejó, sin parpadear, o casi, sus cinco siglos de existencia, mientras que el hombre está presente sobre la faz de esta tierra desde hace más de 15 000 años. Pero no siempre se puede escatimar el pasado: si en Perú, México y otros países de América la escritura de la historia pasa sistemáticamente por la introducción de pasados no europeos, la historio-

grafía occidental sigue trazando la línea divisoria: esos tiempos serán precolombinos, prehispánicos, precortesianos: no son más que “prehistorias”... Así, la Historia se impone como “el terreno en el que uno se bate por tomar posesión en nombre de lo moderno (una Europa hiperreal) de los otros lugares en donde se asienta la memoria”.[30]

II. TOMAR LO VIEJO PARA HACER ALGO NUEVO

La larga marcha de la historicización inicia en México. A lo largo de todo el siglo xvi, españoles, mestizos e indígenas se lanzan a una experiencia que no tiene precedente. Ésta no se confunde con el historicismo clásico del siglo xix, pero ya comparte algunas de sus orientaciones. Para empezar, la idea de que la historia de la salvación es la clave que explica el destino del ser humano y de la sociedad, y que esta historia es "el único medio de adquirir el conocimiento empírico, y por tanto bien sólido, de lo que es auténticamente humano, del ser humano en tanto ser humano en su grandeza y su miseria".[1] La comprensión de los seres y acontecimientos implica la adquisición de una conciencia histórica, y ésta pasa por la conversión y el reconocimiento del lugar reservado a cada uno según la *historia salutis;* éste es el mensaje que los misioneros de San Francisco dirigen a los que quieren sumar a la fe cristiana.

La primera ola de evangelización franciscana favorece, incluso suscita, tales empresas. Aunque Andrés de Olmos figure como pionero en la materia, la obra de fray Toribio de Benavente, llamado Motolinía, porque está mucho mejor conservada, es la que guiará nuestros pasos. Los manuscritos que nos ha dejado, una *Historia de los indios* y los *Memoriales o libro de las cosas de la*

Nueva España y de los naturales de ella, iluminan los inicios de un proceso de historicización en América que terminará inundando al resto del mundo.[2]

¿Cómo trabajó Motolinía? Sus manuscritos no son el registro más o menos fiel, más o menos sesgado, de uno o múltiples discursos indígenas. Movilizan registros e instrumentos a menudo descuidados por una etnohistoria demasiado enfocada en la vertiente indígena del pasado y poco preocupada de la educación medieval que los religiosos portaban consigo. Sin ser historiadores de formación, estos religiosos no desembarcan con la cabeza en blanco: están llenos de ideas y presupuestos que no siempre es fácil desenredar. Así se inicia una experiencia inédita: es la primera vez que los europeos se consagran a la escritura de una historia no europea sobre el continente americano, y sus informantes indígenas, también por vez primera, se encargan de proporcionar una historia en sentido europeo participando en su elaboración y escritura.

La misión de Motolinía

En 1524 Motolinía desembarca en las costas de México. El franciscano se mueve entre los primeros conventos establecidos en el centro del país; reside en México, Texcoco y Tlaxcala; visita en numerosas ocasiones la lejana Guatemala. Ocupa cargos importantes en la provincia franciscana, entre ellos el de provincial. Este misionero, que conoce bien la Nueva España y sus poblaciones,

aprovecha todo el poder de su orden para intervenir en la vida pública: desde su llegada apoya al partido de Cortés contra los colonos que le son hostiles. Hasta su muerte, ocurrida en 1568, no dejará de defender ante la Corona la acción de las órdenes regulares y de combatir a los espíritus fuertes que, a sus ojos, empañaban su esplendor, como Bartolomé de las Casas.

Desde el final de la década de 1520, Motolinía espiga informaciones entre los indígenas notables con los que se codea y en 1536 el capítulo de su orden le confía oficialmente la tarea de realizar una investigación sobre las sociedades indígenas.[3] Tres años antes, ante la falta de información sobre las sociedades autóctonas y frente a las acusaciones de las que eran objeto los indígenas, el presidente de la Audiencia, el obispo Ramírez de Fuenleal, ya le había encargado a otro franciscano, Andrés de Olmos, que pasaba por ser el mejor especialista de la lengua náhuatl, que redactara, a partir de sus investigaciones, una obra sobre las "antigüedades" de la región.[4] Retengamos el término, porque baliza la ruta que tomarán los historiadores de los indios de México.

Entonces, las autoridades coloniales ven con optimismo el porvenir de las poblaciones indígenas. El obispo Ramírez de Fuenleal es partidario de abrir un "centro de estudios para los naturales",[5] y este humanista no tiene palabras lo bastante alentadoras para calificar a los indígenas:

> Y si por las obras esteriores se ha de juzgar el entendimiento, exceden a los españoles, y conservándose hasta que nos entiendan o los entendamos que será muy presto, su religión y obras humanas han de ser de gran admiración y porque los trato más que nadie y los comunico en todas materias [...] y lo afirmo por verdad.[6]

La misión confiada a Motolinía se inscribe en la línea de la política oficial. Cuando el primer virrey, Antonio de Mendoza, reitera la urgencia de estas encuestas, el 6 de enero de este mismo año de 1536 se abre el Colegio de Santa Cruz en Santiago Tlatelolco. Esta institución, lo dijimos, está destinada a la formación de las élites indígenas. Los adolescentes de buena familia, que se preparan a aprender latín —la *gramática*— y a adquirir las herramientas intelectuales introducidas por los vencedores, deben tener también un pasado decente, una "antigüedad" a la altura de la del Viejo Mundo. Por otra parte, no da lo mismo que este colegio franciscano haya sido fundado en el sitio de uno de los principales *calmecac* de antes de la Conquista, uno de esos establecimientos en donde eran educados los vástagos de la nobleza. Tanto las autoridades coloniales como los misioneros resienten entonces la necesidad de consolidar la presencia española relacionándola con la época anterior.

Éste es el contexto en el que Motolinía acepta escribir "acerca de numerosas cosas admirables de estos naturales", aun cuando, lo confiesa él mismo, semejante tarea jamás le haya pasado por la cabeza.[7] Nada preparaba a Motolinía para hacer este trabajo de escritura sin precedente. Toda su vida se sentirá descuartizado entre el apostolado misionero y sus investigaciones del terreno, entre el historiador escrupuloso y el constructor prosélito, que habita en los centenares de páginas que nos llegaron. Una cifra, que no ha de tomarse al pie de la letra, para dar una idea de su trepidante actividad: durante toda su vida Motolinía habría bautizado 400 000 indios,

"sin contar los que se le podrían olvidar".[8] A lo que se añaden sus compromisos en la arena política, a los que dedica una considerable energía.

Aunque pase una temporada en Tlaxcala o vaya de convento en convento, Motolinía no deja de reunir a los nobles indígenas, teniendo como prioridad a los de mayor edad. Las mismas escenas se repiten: el monje los interroga, cruza sus dichos, afina sus preguntas, acumula las notas antes de organizarlas para conformar los capítulos que nutrirán la *Historia* y los *Memoriales*. En esa época, los informantes que tienen más de 30 años han sido formados antes de la Conquista. En cuanto a los que frisan los 60 años, pasaron lo esencial de su existencia en el mundo anterior a 1520, un mundo preservado de toda influencia europea y que no estaba incesantemente constreñido a pensarse frente a un mundo extraño, imposible de discernir. Tantas otras razones para preguntarse en qué sentido podían interpretar las preguntas, pero también las intenciones de este franciscano que los interrogaba obstinadamente sobre lo que los intrusos destruían o prohibían: los ídolos, los templos, las ceremonias, las creencias, las posturas adoptadas de antemano…

¿Es necesario distinguir ahora entre los informantes del monje y los indios mucho más jóvenes que lo asistirían en su tarea de recopilar e investigar? No, porque el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco acaba de abrirse.[9] En el inicio, Motolinía, desprovisto de las valiosas herramientas que serían las gramáticas y los diccionarios, difícilmente puede contar con pequeñas manos que verifiquen en los códices las afirmaciones de los informantes.

Es igualmente demasiado pronto para que pueda tener a su disposición las pinturas "mixtas", que aportarían una selección de temas y de pictografías provistos de comentarios escritos, o también trabajar con los *tlacuilos* ya formados en la práctica insólita de tener que reducir a palabras y frases escritas las cosas pintadas en los códices. Una operación tanto más aberrante cuanto que el ejercicio de interpretación o traducción debe llevarse a cabo fuera de todo contexto "habitual", sea ritual, festivo, social o político.

En *Epístola proemial*, la carta que le sirve de prólogo, Motolinía expone sus intenciones y justifica su proyecto. Pero ¿cómo legitima ante los indígenas lo que se parece tanto a una suerte de etnografía *avant la lettre* como a un voyerismo inquisidor?[10] Esta necesidad apasionadamente loca, esta curiosidad inextinguible, dan una imagen ambigua del monje: ¿por qué no deja de interrogarlos sobre aquello que los han obligado a considerar como la abominación absoluta? Y sus interlocutores indígenas tienen todavía otras razones para estar turbados. Encontrándose en la posición incómoda y desconcertante de tener que responder preguntas que en su opinión no siempre tienen sentido, los informantes llegan a la presencia del franciscano sin prepararse, sin tener respuestas hechas —lo que más tarde será el caso— sobre temas que jamás habían considerado todavía. Motolinía ha de explicar a los indígenas lo que él trataba de saber; a sus interlocutores les tocaba imaginar lo que podía satisfacer la curiosidad del monje e ingeniárselas para corresponder (o no) a sus expectativas.

¿Cuál es la idea de la historia que anima a Motolinía? Cuando el franciscano emprende la tarea de hojear el pasado de la tierra que evangeliza, parte a la vez de nada y de algunos modelos heredados de la Antigüedad y reelaborados en los monasterios de la Edad Media. Del lado americano parte de cero: es uno de los primeros que se miden con terreno desconocido; ninguna fuente europea, ninguna referencia cristiana medieval antigua, ninguna historia redactada por un predecesor próximo o lejano; en una palabra, ninguna *auctoritas* en la cual apoyarse, situación sin precedente para un europeo del siglo xvi.[11] A lo más dispone de borradores y fichas preparadas por su hermano de orden Andrés de Olmos o por algún otro monje curioso de las cosas locales. No es que carezca de testigos y materiales indígenas: los testimonios son una plétora y la materia —las memorias amerindias— gigantesca, tan desmesurada como la empresa misionera. Pero hasta entonces los historiadores europeos jamás habían tenido que ver con sociedades mesoamericanas. Motolinía debe poner todo en su punto: los calendarios, las cronologías, las periodizaciones, las genealogías, los fundamentos de una historia dinástica, política y religiosa, sin olvidar la descripción y la exégesis de los ritos y creencias… Sin saberlo, está a punto de transformarse en *auctoritas,* y se volverá la referencia inprescindible que sigue siendo aún hoy.

Motolinía salta en el vacío. Pero no sin paracaídas. Los franciscanos se instalan en México con una cierta

idea de la historia. Ésta saca sus materiales y sus esquemas explicativos, sobre todo, de las Sagradas Escrituras y de la tradición de la Iglesia. Para los monjes, la lectura de la Biblia no es sólo un soporte espiritual y litúrgico, sino también una fuente inagotable de ejemplos y modos de contar, incluso de descifrar el pasado. San Agustín es quien, dividiendo la historia humana en dos esferas, la Ciudad de Dios y Babilonia, había recordado el sentido oculto que tiene la historia bíblica para toda la humanidad.[12] Desde la Antigüedad tardía, la historia eclesiástica brinda a los monjes modelos narrativos y exegéticos que seguramente les son familiares. Los discípulos de san Francisco comparten este patrimonio con las otras órdenes religiosas y con todos los hombres de Iglesia del siglo XVI.

¿Pero qué se entiende por historia eclesiástica? Su fundador sería Eusebio de Cesarea.[13] El obispo de Cesarea es un pionero, como Motolinía lo va a ser a su manera en México, quien afirma que era el "primero en iniciar la empresa, como los viajeros por algún camino desolado y nunca hollado".[14] La historia eclesiástica está llamada a dominar la producción histórica durante varios siglos, hasta el punto que uno puede preguntarse "[¿]qué otro historiador ha podido tener un impacto semejante al suyo en las generaciones que lo han sucedido[?]".[15] Escrita en griego entre 305 y 324, la *Historia eclesiástica* cubre los inicios de la historia del cristianismo en 10 libros. Presentándose como *historica narratio*, una narración histórica, tiene como objetivo resaltar el valor de los hechos y gestas *(res gestae)* de las primeras grandes figuras del cristianismo para la edificación del lector. Pre-

tende instruir, no tratar más que de cosas de la fe y sigue un método riguroso: Eusebio critica sistemáticamente sus fuentes, privilegia los testimonios directos, evita introducir discursos de su invención y trufa su relato con documentos fielmente reproducidos. Él ponía un ejemplo que seguir a todo el que quisiera asumir a su vez la tarea en otra parte del mundo. Esta historia militante, que tiene como eje la lucha contra la herejía,[16] guiará en efecto los trabajos de Motolinía.

La obra del franciscano se conecta con una Edad Media que leía a Eusebio en la traducción latina de Rufino.[17] Se inscribe en una tradición que había reafirmado en el siglo IV "el modelo evidente de la intervención divina en la historia",[18] dándole la espalda a la historiografía pagana, predominantemente política, diplomática y militar. La historia cristiana de los siglos IV y V respondía, pues, a los objetivos que tenían los franciscanos en México. "Era necesario hacer que los paganos entraran en la versión judía de la historia [...]. El convertido, al abandonar el paganismo, estaba obligado a ampliar su horizonte histórico, era susceptible por vez primera de pensar en términos de historia universal."[19] Se comprende lo que pueden espigar los misioneros de las Indias en la vieja tradición historiográfica cristiana, que atribuía tanta importancia a la recolección de fuentes nuevas y a la expansión de la fe.[20]

Medimos la deuda que Motolinía tiene con Eusebio al recorrer uno de los capítulos más desgarradores de sus *Memoriales*, aquel que revive el hundimiento de la sociedad mexica. Motolinía ha debido leer, resumido en sus grandes rasgos por Eusebio, el relato de la destrucción

de Jerusalén, escrito por el historiador Flavio Josefo (37-100). La toma de la ciudad por Tito en el año 70 había impactado violentamente el espíritu de los cristianos y de los judíos que sobrevivieron. Eusebio se sirvió de la caída de Jerusalén como de un episodio emblemático del castigo divino que esperaba a los enemigos de los cristianos en todo el Imperio. Más de mil años después, Motolinía extendía el alcance hasta abarcar los confines del mundo, sacando de Eusebio acentos trágicos y metafísicos.

La visión histórica de Eusebio es "una teología de la historia".[21] La de Motolinía también, puesto que en cada evento identifica el sello del designio divino. A semejanza de Eusebio, nuestro franciscano escribe una historia que hace suyo el ritmo de la progresión de la Iglesia, así que está profundamente orientada. Pero en Eusebio, contemporáneo del emperador Constantino, esta teología sigue exenta de tensión escatológica o milenarista.[22] Esto no impide que Eusebio y sus continuadores escriban la historia de la cristiandad primitiva, y ahí está precisamente el modelo que los franciscanos tienen la intención de seguir para moldear a la sociedad india de después de la Conquista.

Otro punto que tienen en común Motolinía y Eusebio: sus escritos están al servicio de su compromiso. Si Eusebio de Cesarea concibió y escribió una "historia mediática"[23] *(Media History),* a la manera de un periodista que reacciona a la actualidad que selecciona pero también a la situación de los lectores a los que se dirige, Motolinía no está lejos de esto. Nuestro franciscano también quiere dar a conocer por todas partes la evangelización del

Nuevo Mundo, consciente de que su relato forma igualmente parte de su actividad misionera.

En este sentido, Motolinía vuelve a lanzar una historia eclesiástica que había tendido, en el curso de la Edad Media, a conformarse con que su campo de interés fuera un monasterio, un obispado o la crónica local, aun cuando el horizonte de la Iglesia universal seguía presente en filigrana.

La manera en que Motolinía se inspira en las famosas plagas de Egipto para describir las desgracias que provoca la conquista de México evoca igualmente las páginas que les dedicó un historiador del siglo v, Paulo Orosio († 418), uno de los continuadores de Eusebio. Orosio transforma la historia eclesiástica en un arma de combate contra los paganos.[24] Cuando hace la lista de las calamidades que golpearon a la Tierra después del Diluvio, se detiene en las que agobiaron a Egipto, tal como las consigna el libro del Éxodo.[25] En su opinión, estas plagas prefiguran las persecuciones que se abatirán sobre la Iglesia primitiva y anuncian el aplastamiento de los enemigos de Cristo en el día del Juicio. Motolinía hace suyas estas ideas cuando se interroga sobre el sentido que se ha de dar a la Conquista y a sus consecuencias desastrosas.[26] En Orosio, el curso de la historia sigue el ritmo del auge y luego la caída de las cuatro grandes monarquías: Babilonia, Persia, Cartago y finalmente Roma, conformemente a los designios de Dios. Lo que confiere a su historia universal un trasfondo político que se detecta igualmente en Motolinía. La llegada de la Iglesia al Nuevo Mundo se inscribía en la continuidad de la trans-

ferencia del poder hacia el oeste iniciada por la sucesión de las cuatro monarquías.

La obra de Motolinía y muchos de sus sucesores está en perfecto desfase respecto de la de sus contemporáneos florentinos, Maquiavelo o Guicciardini. Si se acepta la periodización esquematizada que Arnaldo Momigliano esbozó en sus grandes rasgos, en el mundo occidental la escritura de la historia habría pasado por tres grandes etapas: el siglo V a.C., el siglo IV y el XVI, y por tres grandes centros: los historiadores griegos (Heródoto, Tucídides), los historiadores cristianos del imperio tardío y los historiadores del Renacimiento.[27] Es, pues, la segunda etapa, la de la historia eclesiástica, con la que se conecta la obra de Motolinía, mientras que los historiadores humanistas del Renacimiento, italianos o españoles, prefieren buscar sus modelos de historia política y militar entre los paganos (Heródoto, Tucídides, Tito Livio, Tácito). La divergencia entre historia profana *(historia gentium)*[28] e historia sagrada es entonces fundamental si se quiere apreciar la singularidad de la contribución franciscana a la historiografía en pleno siglo XVI.

Evangelización y final de los tiempos

La historia de Motolinía destaca sobre la de Eusebio no sólo porque desborda la órbita de la cristiandad mediterránea o del Imperio romano. Su proyección universal se debe a la doble experiencia que marca al siglo XIII, el pri-

mer siglo franciscano. Ante todo, la del fundador, Francisco de Asís, que partió a predicar el cristianismo en tierras del islam. Luego, la de las misiones suscitadas por las conquistas de Gengis Kan y sus sucesores. Para orquestar la cristianización en inmensos espacios en el seno de poblaciones ignotas, la orden de san Francisco y el papado afinan los instrumentos de penetración, los métodos y las estrategias de acercamiento. Bajo pena de fracasar, tenían necesidad de forjarse una idea de estas nuevas poblaciones e imaginar de qué manera lograrían convertirlos en cristianos sumisos a la Santa Sede. Se toma conciencia de que la cristiandad latina es capaz de exportarse al resto del globo, aun cuando las invasiones mongolas amenacen su existencia. En cuanto a la orden franciscana, ésta aprende a traducir en actos sus ambiciones planetarias desarrollando dos ejes mayores: la *missio* y la *renovatio ecclesiae*. Saber pensarse a largo plazo y proyectarse en el espacio del planeta: los franciscanos de México harán suya la lección.[29]

Frente a estos desafíos geográficos y religiosos, se afirma un estado de espíritu animado por una particular concepción del tiempo.[30] Choque sin precedente para toda la cristiandad medieval, las invasiones mongolas reavivaron una visión escatológica del porvenir trayendo a la memoria aterradoras amenazas olvidadas —Gog y Magog—, suscitando grandes esperanzas —"¡Gracias a Dios, los mongoles no eran musulmanes!"— e imprimiendo una dimensión apocalíptica al tsunami asiático. Asimismo, inspiraron una abundante literatura misionera, lo que impide considerar la ola de escritos "americanos" como una primicia absoluta para la Iglesia romana. Juan de Plano Carpini, Benito de Polonia, Guillermo de

Rubrouck y Odorico de Pordenone relataron sus misiones diplomáticas, proporcionando cantidad de informaciones sobre la organización militar y social de los mongoles, que a su vez retoman otros franciscanos como Salimbene y Rogelio Bacon, o el dominico Vicente de Beauvais.[31] Estas informaciones traídas de las misiones no son datos brutos. Estos textos tienen un objetivo religioso. Las preguntas que las estructuran —¿quién, qué, dónde, por cuáles medios, por qué, cómo, cuándo?— se elaboran siguiendo una lógica aristotélica y los procedimientos de la crítica escolástica que enmarcan la experiencia de los misioneros,[32] cuyos relatos alimentarán a su vez a los historiadores europeos de ese tiempo.

Como lo harán más tarde los materiales llegados del Nuevo Mundo, las informaciones traídas de las misiones topan con la autoridad de la tradición clásica (Ptolomeo, Plinio, Cayo Julio Solino, san Jerónimo) y con los prejuicios de los lectores que son apasionados amantes de monstruos y prodigios exóticos. Los reportes de los misioneros cambian por completo la geografía, en particular la idea que se han hecho de las dimensiones del mundo y de la extensión del cristianismo. A diferencia de las crónicas del siglo XVI ibérico, tales reportes se inscriben en un contexto político hostil a la cristiandad latina, pero sus horizontes ya se extienden hasta los confines del mundo conocido: una nueva escala está en funciones y, con ella, el embrión de una conciencia del mundo.

Pese a todo su sentido crítico, los misioneros no escapan a las fobias de su tiempo. Guillermo de Rubrouck y Rogelio Bacon creen en la existencia de los pueblos de Gog y Magog y en esa muralla que habría edificado Ale-

jandro para contenerlos y de la que no quedarían más que ruinas. El camino estaba abierto al Anticristo.

En el espíritu de los franciscanos de España, estas preocupaciones pudieron agregarse a otras. En México, las expectativas de los misioneros se nutrirán de una corriente de pensamiento muy influyente en la Península ibérica. Remontándose a Joaquín de Fiore (1130-1202) y a todos sus continuadores, esta corriente profetiza que está próximo el advenimiento de la edad del Espíritu y de un milenio de felicidad en el que reinará la caridad pura. Inaugurada por un nuevo Cristo, en el que algunos habían creído reconocer a san Francisco, el tiempo del Espíritu Santo será el de la Iglesia de los monjes y monjas. En las franjas de la ortodoxia, una fracción de la orden, los "Espirituales", asumen estas expectativas milenaristas antes de que los "observantes" tomen el relevo en el siglo xv.[33]

A finales del siglo es cuando la orden es reformada en Granada por un observante, Juan de Guadalupe. Se reafirma con fuerza el ideal de pobreza y austeridad, y en 1519 la erección de la provincia franciscana de San Gabriel consagra esta corriente, cuya extrema vitalidad es contemporánea de las primeras expediciones enviadas hacia el Nuevo Mundo. Los descubrimientos relanzan en el momento preciso las esperanzas milenaristas y las expectativas apocalípticas. Como el avance de los mongoles en su tiempo, el Nuevo Mundo reactiva estos imaginarios. Sólo quedaba escoger a los obreros para hacer que estas tierras lejanas sirvieran de trampolín hacia el final de los tiempos: serían 12 franciscanos. La dilatación del espacio cristiano hasta los confines del globo,

interpretada a través de los escritos de Joaquín de Fiore y sus discípulos, los comprometía a participar en este último capítulo de la historia del mundo. Que el futuro jefe de la misión franciscana en México, Martín de Valencia, haya estado a la cabeza de la provincia de San Gabriel no es algo sorprendente:[34] lo atormentan la conversión de los infieles y las profecías apocalípticas. En cuanto al hombre que envía la "misión de los Doce", el general de la orden Francisco de Quiñones, está convencido de que el final de los tiempos está próximo y de que los religiosos enviados al otro lado del océano llevarán a buen término la tarea de la evangelización del mundo comenzada por los compañeros de Cristo. El advenimiento de Carlos V añade una expectativa y un signo más: reaviva la esperanza de ver que el mundo se unifica bajo un solo Pastor y el reinado de un papa angélico. El joven Carlos, ¿no sería el Pastor destinado a reunir el mundo entero bajo su cetro?

En mayo de 1524, los 12 religiosos —entre los cuales se encontraba el que iba a tomar el nombre de Motolinía— abordan México con la convicción de que ellos son los actores de una historia anunciada. No sólo poseen una idea clara de lo que significa la historia —es la historia de la salvación, la *historia salutis*—, sino que también reivindican la parte que les corresponde directamente en el cumplimiento de esta historia, mucho antes de tener el proyecto de escribirla. "El pensamiento apocalíptico estimuló la observación histórica."[35] La comparación que opera Motolinía entre los misioneros franciscanos de México y los Doce Apóstoles constituye una referencia a los primeros tiempos de la Iglesia y un sello de prestigio para la expedición, pero no es sólo un retorno

a las fuentes: los monjes la viven ante todo como una marcha hacia adelante y la realización de un proyecto.

Los doce franciscanos se presentan de entrada como los agentes de un proceso histórico inscrito triplemente en la tradición cristiana: a la vez en las Sagradas Escrituras, en el pasado misionero de la Orden y en el imaginario escatológico de la Europa cristiana. En esta triple perspectiva consideran su empresa, asignándole horizontes universales. Plenitud de los pueblos y plenitud de los tiempos, *Plenitudo gentium, plenitudo temporum*, la conversión misma llevada a su término de los pueblos de la Tierra se confunde con el cumplimiento de los tiempos. El proyecto franciscano conjuga dinámica espacial y dinámica temporal en una globalidad soberbiamente formulada. El descubrimiento del Nuevo Mundo, el advenimiento del emperador, la aparición de las poblaciones amerindias son tantos signos que despiertan toda suerte de esperanzas en el seno de una orden religiosa históricamente portadora de una misión universal.

Los primeros misioneros que desembarcaron en México están convencidos de que su acción evangelizadora se integra providencialmente en una historia que se confunde con la *historia salutis*. Es un historicismo apocalíptico con miras universales: no descansa sobre la sacralización de una dinastía o de un territorio y le da la espalda a la emergencia de los Estados contemporáneos del advenimiento de la primera modernidad.

¿Cómo estar seguros de que la conversión de estas poblaciones, desconocidas hasta entonces, anuncia de manera indudable la llegada de los Últimos Días? No basta investigar sus orígenes. Hay que definir su lugar en la

historia de la humanidad, es decir, interpretar su papel en el cumplimiento de los tiempos.

Un arsenal medieval

Las herramientas intelectuales que moviliza Motolinía impactan por su hechura medieval, por no decir obsoleta o caduca en esta primera mitad del siglo XVI. Así, para explicar que está a punto de hacer una historia del mundo, se apoya en un pilar de los estudios medievales: las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (560 / 570-636). Redactada en la corte de los reyes visigodos, esta enciclopedia tiene la intensión de rendir cuenta del saber antiguo a fuerza de citas y explicaciones de orden etimológico. Aborda todos los temas posibles, distribuidos en una veintena de libros y más de cuatrocientos capítulos. Se la consultaba en todas partes de Europa: en las escuelas y en los conventos, como el de San Francisco de Salamanca.[36] Vio una decena de ediciones entre 1470 y 1530, aun cuando los humanistas hubieran tomado su distancia respecto de una lexicografía, a menudo, de las más fantasiosas.[37] Gonzalo Fernández de Oviedo y Bartolomé de las Casas se sirvieron abundantemente de ellas en sus escritos sobre las Indias.[38]

Motolinía procede como Isidoro: arranca su primer capítulo tomando como punto de partida una palabra y una idea. Parte del vocablo náhuatl *Anáhuac* para considerar la idea que los indios se hacen del mundo. El método es claro, a falta de ser convincente hoy. ¿Cómo lle-

gar a las cosas a partir del nombre que llevan? Es el análisis de la palabra el que debe informarnos sobre el objeto que designa. Pero el trabajo de Isidoro de Sevilla trataba del latín, incluso del griego. En México, la lengua náhuatl y la "geografía" amerindia son las fuentes donde abreva Motolinía, rompiendo con los hábitos de un mundo letrado que escribía en latín, en griego, en hebreo o en caldeo.

Isidoro era también una fuente inagotable de informaciones sobre la geografía de la Tierra. En ella encuentra uno, por ejemplo, las siguientes ideas: la masa terrestre está rodeada de agua —como el Anáhuac de los mesoamericanos—, todos los continentes fueron poblados por los descendientes de Noé y la humanidad se compone de un conjunto único de 73 naciones.[39] ¿Se tenía alguna idea de la existencia de América antes de Colón? La respuesta es afirmativa: Motolinía la deduce de una obra cuyo título está predestinado, *De imagine mundi,* y de un autor que equivocadamente toma por san Anselmo (1033-1109). La explicación probable es que el monje tenía en sus manos una edición de las obras del santo de Canterbury en la que figuraba el texto de otro sabio, Honorius Augustodunensis (1080-1154), autor de esta *Imagen del mundo*.[40] El volumen estaba incompleto: ¿había sido arrancada la página que llevaba el nombre de Honorius? El caso es que recurrir a Honorius traduce la vitalidad del bagaje medieval y el impacto de lo que podría pasar hoy como algo de "gama baja" intelectual en la percepción de la realidad americana: obras anteriores al siglo XIII, como las *Etimologías* de Isidoro o *La imagen del mundo* de Honorius, ejercen todavía una in-

fluencia sobre el pensamiento en pleno siglo XVI. Estas vulgarizaciones de los saberes antiguos y medievales, cómodas, concisas, escritas en un latín pobre pero claro, fungían como actualmente lo hacen las mejores rúbricas de Wikipedia. Contenían lo que supuestamente debía saber todo el que se hubiera rozado con la cultura escrita y clerical.

¿Qué cuenta *La imagen del mundo*? Es una mezcla de historia universal, cosmología y geografía que se apoya en el estudio del clima y del movimiento de los astros.[41] Traducida rápidamente a numerosas lenguas, esta enciclopedia experimenta una larga circulación a lo largo de toda la Edad Media: inspira a Pierre D'Ailly una parte de su propia *Imago mundi*, de la que a su vez sacarán provecho Martín Behaim y Cristóbal Colón. En el siglo XV ya se la leía junto con los relatos de Marco Polo y Jean de Mandeville. Es de *La imagen del mundo* de la que el franciscano toma sus ideas sobre el tiempo en todas sus formas, de la noción de eternidad (sin comienzo ni fin) a la noción de *aevum* (que comienza pero no se cierra jamás) a la idea de tiempo que tiene un principio y un fin. También en *La imagen del mundo* es donde encuentra series de genealogías que establecen vínculos entre el nombre de los héroes fundadores, el nombre de las regiones y las etnonimias. Esta guía le servirá cuando aborde la historia de las dinastías mexicanas.

Motolinía lee con frecuencia también los escritos del franciscano Bartolomé el Inglés que enseña en Oxford, París (1220) y Magdeburgo (1230). Los 19 libros de su *De proprietatibus rerum* siguen siendo de naturaleza enciclopédica, pero la obra pertenece a la ola siguiente, la

del siglo XIII, que ilustran los trabajos de Vicente de Beauvais *(Speculum maius)* y de Tomás de Cantimpré.[42] Una atención más fuerte puesta a las cosas de la naturaleza, un pensamiento más disciplinado —el aristotelismo pasó por ahí— y un empirismo acrecentado inspiran el *De proprietatibus rerum,* que debe mucho al naturalismo de la escuela franciscana de Oxford. ¿Qué tienen en común las obras de Isidoro de Sevilla, de Honorio de Regensburg y de Bartolomé el Inglés? Las tres pertenecen a una tradición cuyas fuentes se remontan directamente a la Antigüedad y a la *Historia natural* de Plinio.[43]

Los cuadros cronológicos del tiempo cristiano

Construir un pasado es construir también una cronología. No hay que asombrarse de encontrar en las fuentes de Motolinía al fundador de la cronología cristiana, Julio el Africano —Sextus Julius Africanus (160-240)—, amigo de Orígenes y servidor del emperador Septimio Severo. Se le atribuye una historia del mundo que sigue a sus *Chronographiae,* primera cronología cruzada del pueblo judío y el pueblo griego, correspondiente al periodo que va del año 5500 a.C. al emperador romano Heliogábalo (203-222). Por vez primera[44] un cristiano se inspiraba en fuentes romanas, griegas y judías para construir una historia universal. Julio el Africano tiene el mérito de haber interrelacionado el cristianismo naciente con el mundo conocido de la época y tomado como punto de partida la creación del mundo, situada unos 5500

años antes de la encarnación de Cristo. Moisés se vuelve un contemporáneo de Ogiges, fundador de Tebas:[45] la existencia del primero avalaba la existencia del segundo, y viceversa. Julio el Africano le abría el camino a Motolinía desplegando un cuadro cronológico universal al servicio de la cristianización del mundo, capaz de integrar diferentes maneras de contar el tiempo.

La historia franciscana, se ha dicho, hace de la salvación el motor de la historia. En la hora en que Motolinía llega a las costas de la Nueva España, esta idea domina todavía a través de la tradición de las crónicas universales. Conduce a una periodización del pasado.

En una de esas crónicas, acabada en 1459, la *Summa historialis*, el dominico Antonino Pierozzi —san Antonino de Florencia— continúa fundando su periodización en la idea de las 6 edades del mundo y la sucesión de las cuatro monarquías, dos maneras de pensar la continuidad histórica.[46] La sexta edad se suponía que iba de Cristo al final del siglo xv, y según Jerónimo y Agustín el Imperio romano era la cuarta monarquía.[47] La periodización por edades distinguía el periodo de la primera infancia, de Adán a Noé; la infancia, de Noé a Abraham; la adolescencia, de Abraham a David; la juventud, de David a la cautividad de Babilonia; la entrada en la vejez, de la cautividad al nacimiento de Cristo; y, finalmente, la vejez, que duraría hasta el final de los tiempos. Esta teoría decididamente cristocéntrica se combinaba con la sucesión de los cuatro grandes imperios que habían marcado la historia de la humanidad. Las dos periodizaciones expresaban los designios de Dios y daban cuenta

de la historia universal. Antonino Pierozzi cubre la historia del mundo, de la creación hasta el final del siglo XIV.

En 1483 el *Suplemento de las crónicas (Supplementum Chronicarum)* del agustino Jacopo Filippo Foresti toma a su vez la antorcha: numerosas ediciones de esta obra van a salir de las imprentas de Venecia. Este género consagrado, que experimenta una enorme difusión en Europa, da cuenta de la actualidad internacional: la edición de 1486 relata el viaje de Gentile Bellini a Constantinopla. La de 1503 menciona el paso por Génova de una embajada etíope camino a España y el descubrimiento del Nuevo Mundo; es la primera vez que un europeo atribuye una importancia tal al viaje de Cristóbal Colón.

Al *Suplemento* lo explota sobradamente —lo que constituye uno de los golpes editoriales más espectaculares de ese tiempo— el *Libro de las crónicas (Liber chronicarum)* de Hartmann Schedel (1493), ampliamente distribuido en Alemania, luego en toda Europa. Suntuosamente ilustrada, la obra reúne los 1809 grabados en madera que retoman la vieja idea de una historia humana repartida en seis edades. Da testimonio del vigor con el que este género venerable saca provecho del auge de la imprenta para darse el lujo de una nueva juventud.[48] La modernidad de la empresa (por los medios técnicos utilizados) no debe disimular el carácter bastante convencional del texto que mezcla la historia de la Iglesia, la historia de los príncipes, la Antigüedad clásica, y franjas de historia medieval entrecortadas por fábulas y leyendas. Los grandes personajes —reyes, sacerdotes, filósofos y pensadores— ocupan un lugar privilegiado en lo que es

una historia ilustrada del mundo anterior a los Descubrimientos. Así se pueden imaginar las expectativas de un público europeo, no siempre el más adelantado del humanismo naciente.

En otras partes, la historia universal evoluciona. En su historia del mundo, escrita en 92 libros, *Enneades sive Rhapsodia historiarum* (1498-1504), el humanista italiano Marcantonio Coccio llamado Sabellicus (1436-1506) rechaza el principio de las cuatro monarquías y abandona toda interpretación teológica. En 1516, las imprentas de Tubinga publican la *Crónica de todas las edades y de todos los pueblos memorables* de Jean Nauclerus.[49] Esta obra se ciñe todavía a la periodización de las seis edades del mundo, pero también registra, al lado de la construcción de la Torre de Babel y de la Guerra de Troya, algunos grandes eventos contemporáneos, como la ejecución de Savonarola (1498) y los descubrimientos portugueses.

Lejos del Viejo Mundo, Motolinía no aplica, en sentido estricto, ningún método histórico, pero tiene en mente modelos que saca de las fuentes bíblicas, de la historia eclesiástica o de la tradición franciscana, con toda la influencia joaquinista que tal tradición lleva consigo a España.

III. LA HISTORIA DE LOS HUMANISTAS

Con todo, otras formas de historia aparecieron en el siglo xv: aquellas que la historiografía del Renacimiento privilegió y que constituyen una de las expresiones más acabadas del humanismo europeo. Estos historiadores dirigen su mirada hacia la Antigüedad, pero no la de los Padres de la Iglesia, porque sus interlocutores son sus predecesores paganos, los historiadores romanos y griegos. La cacería de manuscritos latinos, la multiplicación de las versiones impresas, la difusión de las primeras ediciones eruditas redefinen las relaciones con la Antigüedad. El descubrimiento de nuevos manuscritos griegos es contemporáneo de la agonía del Imperio bizantino y de la exploración de las costas del África subsahariana por obra de los portugueses. Ensancha el horizonte de los medios letrados. El apetito es a veces tan grande que algunos no hesitan en llevarse a la boca textos inventados de cabo a rabo.[1] Poco a poco los humanistas se fabrican un pasado a su medida, que enriquecen con sus trabajos, sus debates y sus especulaciones. En esta carrera a los orígenes, son de valor infinito las informaciones que proporcionan la naciente arqueología y los textos exhumados de las bibliotecas de los monasterios. De España a Alemania, pasando por Francia e Inglaterra, cada quien se empeña en relacionar su nación con ancestros de prestigio.

Nuestra imagen del Renacimiento está asociada de ordinario a una renovación de la ciencia histórica, incluso a la aparición de su forma moderna.[2] El auge de nuevas formas del poder político y, significativamente, la consolidación de una burguesía urbana y culta van acompañadas de una manera diferente de escribir la historia y de utilizar el pasado. Los historiadores son juristas, hombres de negocios, diplomáticos o figuras políticas implicadas en los asuntos de su ciudad. Escrutan de cerca el papel de los individuos y la vida de los Estados porque la política se nutre ávidamente del conocimiento del pasado y a su vez lo informa, acomodándose la investigación de la verdad a un arte extremado de manipulación de los textos.

Este esfuerzo pasa por el trato frecuente con los escritores antiguos que supuestamente detentan las llaves del discurso histórico. El historiador Leonardo Bruni (1370-1444) es un representante de este estado de espíritu. Él habría sido el primero en escribir la historia oficial de un Estado moderno: Florencia. La agudeza de sus análisis políticos, la técnica que despliega en el montaje de los documentos, la atención que presta a la crítica de las fuentes le han valido ser considerado el padre de la historiografía moderna. Bruni es el primer historiador italiano que posee un conocimiento íntimo de Tucídides y Polibio. Les abre el camino a los Maquiavelo y Guicciardini del siglo siguiente que le deben ese gusto por una historia ante todo política y militar, decapada de sus di-

mensiones sobrenaturales, presta a destacar las causas, las intenciones y los efectos. Es la *virtù* de los hombres magnos, y no más la mano de Dios, la que es su primer motor. Esta historia “patriótica” se interesa en la conducta del ser humano y da cuenta del curso de los acontecimientos.[3] Atenta a los contextos y a las circunstancias, da a conocer las glorias de la ciudad o del país natal, tanto cuanto se considere que ha de dar lecciones de conducta política, proporcionar *exempla* aplicables en la sociedad del siglo XVI.

Esta construcción del pasado descansa en gran parte sobre la noción de Antigüedad. No se trata, propiamente hablando, de un retorno a lo antiguo, puesto que la Edad Media jamás cesó de vivir impregnada de los recuerdos del mundo romano.[4] Los letrados continúan nutriéndose de una Antigüedad que parece compatible con la fe cristiana, lo que demostraba Tomás de Aquino a base de síntesis magistrales del aristotelismo y la tradición de la Iglesia romana.

Petrarca introduce una ruptura en esta concepción del pasado: a la Roma pagana *(antiqua)* opone la era cristiano-bárbara *(nova),* pero desliza las tinieblas del paganismo por el mundo que nace de las ruinas del imperio. Por este motivo no habla de transferencia del imperio: nadie recibió la herencia de Roma, y sólo su historia merece la atención de los historiadores. La Antigüedad se transforma progresivamente en un horizonte lejano del que ahora uno se encuentra separado por un periodo intermedio, que acabará recibiendo el nombre de Edad Media como nombre de pila.

Con Petrarca se impone la idea de que el pasado es un tiempo radicalmente diferente; por consiguiente, un periodo dotado de una identidad propia.[5] Luego, con Lorenzo Valla, uno se da cuenta de que una lengua —el latín— tiene su propia historia, que un documento antiguo pertenece a un contexto particular que es necesario tener en cuenta. Flavio Biondo será el primer historiador medieval, en una obra pionera, *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii Decadae [Décadas de historia desde la caída del imperio de los romanos],* en hacer de la fecha 410 el año del saqueo de Roma por los visigodos, el umbral que cierra la historia antigua.[6]

Esta nueva periodización esconde una innovación de talla importante. Con Bruni, la historia se define como un proceso de construcción. Es la ruina del Imperio romano el origen lejano del auge del movimiento comunal. La decadencia no es eterna, puesto que la eclosión de las comunas italianas cambió el curso de los acontecimientos. Sus luchas por su independencia y contra el poder imperial hicieron de la libertad política el motor de la historia que Bruni y sus sucesores comienzan a escribir. El presente que se ha de legitimar debe distinguirse, cueste lo que cueste, del pasado todavía cercano.

Es la tarea que en la década de 1530 espera a Motolinía en México. Él también deberá desprenderse de un pasado todavía presente, pero este pasado no es la Edad Media, sino el tiempo anterior a la cristianización, el de la idolatría. Y, dificultad suplementaria, este pasado indígena debe encontrar sus puntos de partida en una historia universal importada por los invasores.

Ahora bien, a medida que la nueva periodización se impone en Italia, la historia humanista rompe con las historias eclesiásticas escritas bajo los ojos de la eternidad y organizadas en torno de una Iglesia y de un imperio universales. Las periodizaciones tradicionales que tienen como eje una división del pasado, de origen metafísico, en seis edades o en cuatro monarquías (Daniel 2: 40), comienzan a caer en desuso y dejan espacio para una aproximación que nos es más familiar, haciendo que se sucedan épocas caracterizadas por la naturaleza de los eventos que ellas conocieron, como la Edad Media y la Antigüedad.

En las historias eclesiásticas, el capítulo de la Antigüedad no está cerrado del todo. Se supone que el Imperio romano, la última monarquía, se prolonga hasta el reinado del Anticristo. Es lo que sostiene san Agustín y todavía cree Motolinía. Desde entonces la continuidad es la que prevalece. El Dante del libro *De monarchia* (1313 / 1318) hará del pueblo romano el heredero del imperio; otros invocarán un relevo: es, dicho en latín, una *translatio imperii ad Francos* o *ad Teutonicos,* una transferencia del imperio a los francos o a los teutones.[7] Es la tesis que en general defienden los teólogos que cuentan con la unidad de la *res publica christiana* y su carácter universal.[8]

Un abismo separa también en esto los modelos que Motolinía tiene en mente de las innovaciones de la Italia del siglo XV.

Los humanistas buscan acercarse a este universo antiguo que se volvió tan lejano desde el momento en que las tinieblas medievales los separaron de él. Quieren crear una relación más intensa y exigente con la Antigüedad, tejiendo con ella lazos intelectuales, estéticos y hasta políticos. De esto procede la lectura que Maquiavelo hace de las *Décadas* de Tito Livio, quien se imaginaba que todavía se podía vivir a la sombra de los romanos, sobre todo de los de la República. Esta relación se vuelve más crítica e informada a medida que se incrementa el corpus de los textos conocidos. El historiador florentino Guicciardini pretenderá, en contra de Maquiavelo, que es imposible querer imitar a los romanos. El pasado pasó irremediablemente: ahora se presenta distante, a una distancia que lo constituye como un objeto aparte y facilita su estudio.

Observando a los artistas del siglo XV, se capta mejor la manera en que comienza a operar la máquina del tiempo. Estos pintores obtienen, en virtud de sus observaciones, un agudo sentido de la sucesión de los estilos, que rompe con la idea de un pasado hasta entonces percibido como uniforme y sin rupturas. Al mismo tiempo, como los historiadores, los artistas se empeñan en encontrar un enlace con la Antigüedad, imaginando cadenas ininterrumpidas de trasmisión de imágenes y objetos que habrían atravesado los siglos. Lo importante es conservar el contacto, aunque se deban inventar los eslabones faltantes, incluso el prototipo. Un ejemplo de 1520: a requerimiento de la ciudad toscana de Montepulciano, el escultor Andrea Sansovino crea una imagen del rey

etrusco Porsena. En el siglo XVII, esta obra parecerá tan cercana a un original arcaizante que la estatua se vuelve la prueba histórica del origen etrusco de Montepulciano. Esta obra sustituye así un prototipo que jamás ha existido.

En suelo americano, por el contrario, la relación del presente con el pasado se presenta bajo una forma totalmente distinta. Allá ningún conocimiento, ni siquiera nebuloso, de una Antigüedad cualquiera, sea cual sea. En un sentido, a los ojos de los que llegan, todo es contemporáneo y, para algunos, todo es diabólico.

En Florencia, Roma o Venecia, los historiadores se preocupan de recopilar, de preservar las fuentes antiguas, incluso de sustituirlas por otras equivalentes o de introducir fuentes falsas: se vive tan mal la pérdida de textos juzgados esenciales que a veces se siente la tentación de inventar historias con que llenar los vacíos de una herencia maltratada por los siglos. La relación de los franciscanos con las fuentes mexicanas no es la de los expertos italianos en historia antigua con sus fuentes latinas. Regresaremos sobre este punto: la preocupación misionera y política siempre es lo primero en ellos. El paganismo que contamina las "pinturas" mexicanas sigue vivo en todas partes y hay que echarles mano a estos soportes cuanto antes para tener éxito en la evangelización.[9] Lo que se prepara en México no es una variante de los trabajos llevados a cabo en las bibliotecas europeas.

La Europa de los germanos y de Martín Lutero

En Europa, donde prosperan el comercio, las minas y las imprentas, las noticias que llegan del Nuevo Mundo tienen una resonancia excepcional. La impresión de la carta de Amerigo Vespucci desde 1505, la publicación en latín y en Núremberg de la segunda carta de Hernán Cortés, provista de un plano de la ciudad de México-Tenochtitlan (1524), o también la de la *IV Década* del historiador milanés Pedro Mártir de Anglería *(De rebus et insulis noviter repertis, 1524),* revelan tanto el interés de los impresores locales como las expectativas de un público todavía muy alejado de los mares cálidos. El Sacro Imperio vive todavía un clima de efervescencia causado por la rebelión de Lutero, como también por las expectativas escatológicas ligadas a la elección imperial de 1519. El mesianismo imperial —el emperador de los Últimos Días reinará sobre toda la cristiandad y sobre el planeta entero— dicta una manera de pensar el mundo y de concebir el porvenir como el destino de una humanidad reunida bajo el cayado de un solo y mismo príncipe. A duras penas permite el contexto alemán desarrollar una historia secular a la italiana; aquí la herencia imperial empuja hacia la historia universal.

Sin embargo, ¿cómo imaginan los alemanes mismos su pasado? Construyendo una historia de los pueblos germanos paralela a la de los romanos y situándose en continuidad con el imperio de Roma, garantizada por la transferencia del poder imperial a los teutones. Se afirma entonces un particularismo del que se ha podido escribir que era menos político que cultural.[10] El autor de *Annales des ducs de Bavière [Anales de los duques de Baviera],* Johann Turmair (1477-1534) —el Aventinus—, bos-

queja una historia universal edificada en torno de Tuitschen, uno de los hijos de Noé, el ancestro de los germanos. No hesita en inventar una dinastía de reyes teutónicos que se remontaría hasta el Diluvio y cuyos miembros habrían reinado sobre Germania y los territorios vecinos. Nada que ver, pues, con el pasado a dos velocidades que construyen Flavio Biondo y Maquiavelo: en lugar de ser arrojada a las mazmorras de la Historia, la Edad Media sale magnificada de ello. La historia fluye ininterrumpidamente de las tribus bárbaras al Imperio Romano Germánico en una aleación de patriotismo pangermánico y vieja escolástica. Se capta mejor la posición singular de los súbditos del emperador que, en la Nueva España, emprenden la tarea de escribir el pasado del Nuevo Mundo: los desafíos a los que se ven confrontados no tienen absolutamente nada que ver con las obsesiones germánicas, aunque el castellano Motolinía sea contemporáneo del bávaro Johann Turmair.

Los múltiples pasados de la Península ibérica

¿A cuál pasado pertenecer? La cuestión se plantea igualmente en la Península ibérica. ¿Hay que remontar a la España del Imperio romano, a la de los godos que supuestamente establecieron un reino floreciente y cristiano sobre las ruinas del primero o incluso a la edad de oro de una península prerromana?

Se plantea desde el siglo XIII:[11] el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247) no se contenta con llevar la

cruzada contra los almohades y exaltar la época de los godos. Él concibe un pasado ejemplar que conecta el gran periodo de los visigodos con los orígenes bíblicos y hace de Tubal, quinto hijo de Jafet y nieto de Noé, el autor del poblamiento de España.[12] Es con él con quien Hércules, llegado de Libia, entra en la historia de España, que recibe su nombre de su hijo Hispano. Es así mismo con él con quien el tema de la invasión se vuelve un *leitmotiv* de la historia peninsular. Esta interpretación se ve en apuros en los siglos XIV y XV y no resurgirá sino hasta el final del siglo XVI con la *Historia de los reyes godos* de Julián del Castillo. En el curso del siglo XV los humanistas, a su vez, desarrollan la imagen de una España romana, brillante reflejo de la Roma imperial, a semejanza de Rodrigo Sánchez de Arévalo, obispo de Palencia, o del cardenal de Gerona, Joan Margarit. Pero España no es Roma ni Florencia.[13]

Al inicio del siglo XVI, el debate versa sobre los *Hispani prisci,* esas poblaciones indígenas que tuvieron que afrontar oleadas casi ininterrumpidas de invasiones fenicias, romanas, visigodas y, finalmente, árabes. Un italiano, el dominico Annio de Viterbo, es quien da una consistencia inesperada a este pasado lejano. En la década de 1520 su libro *De primis temporibus* (1498) encuentra tanto más suceso en España cuanto que todo es bueno en la opinión para poner en tela de juicio lo que viene de Roma, en este caso la legitimidad del nuevo emperador, Carlos V, titular de la herencia de los romanos. La conmoción provocada por la revuelta de las *comunidades* contra el soberano flamenco es en esos años infinitamente más fuerte que el eco de la conquista de Méxi-

co. ¿Qué aporta Annio? Le atribuye a Beroso, el historiador de Babilonia, informaciones que no tienen precedente —pero inventadas de cabo a rabo— sobre los orígenes de España. Tubal, hijo de Jafet y nieto de Noé, se encuentra de nuevo sentado en el pedestal: no solamente habría colonizado la región sino también habría sido el primero de una serie de 24 reyes, entre los que se encuentra Hércules, el fundador de Barcelona. Como en el resto de Europa, lo que está en juego en la cuestión del pasado es un asunto eminentemente político, y en primer lugar un asunto local.

A partir de 1527, el cronista Floriano de Ocampo toma el relevo al hacer la lista de los invasores de España, comenzando desde la noche de los tiempos. Una generación lo separa de Motolinía, y muchas otras cosas más: una formación en Alcalá de Henares, estudios de física, filosofía y teología, y el título de cronista oficial de Carlos V, obtenido en 1539. La primera edición de su *Crónica general de España* se remonta a 1553, pero Floriano la comienza a escribir en 1527; es entonces contemporánea del momento en que nuestros franciscanos se sirven de las fuentes indígenas. El cronista hojea el pasado de los orígenes y hace que Tubal sea el primer español, como lo había afirmado Jiménez de Rada tres siglos antes, teniendo sucesivamente en el papel de invasores a los celtas, los fenicios, los cartagineses, y luego los romanos.

Su sucesor, Ambrosio de Morales, puja en la vena indigenista y victimaria: "Nos han hecho la guerra para volvernos sus vasallos y recaudar sus tributos". Una periodización triple se genera: los tiempos prerromanos de la inocencia, el duro aprendizaje de la civilización bajo el

dedo pulgar de Roma, y finalmente la “madurez gótica”, antes de la irresistible degradación que conduce directamente a la ocupación musulmana. Durante todo el siglo XVI, el indígena —pero jamás el de las Indias— campea en el corazón de la construcción del pasado español: sirve para justificar tanto el imperialismo de la monarquía católica como la anexión de Portugal. Es, afirma el historiador Ambrosio de Morales, a los eternos invadidos a quienes incumbe la tarea de volverse invasores. ¿Qué retener de este pasado cortado a la medida? Su carácter defensivo, el primado dado a los primeros *pobladores*, el lazo confirmado con la epopeya bíblica, el mito fundador de Tubal, sobre quien se pregunta con pasión si hablaba latín, caldeo o vasco. Y este esfuerzo incansable por encontrar orígenes de prestigio, aun a riesgo de atribuir la fundación de Toledo a los judíos corridos de Babilonia.

Motolinía, muy evidentemente, no habla de los mismos indígenas. Mientras sus compatriotas que permanecieron en la península sufren de un “síndrome de invadidos”,[14] en América se invierten los papeles, puesto que el monje pertenece al campo de los invasores. La diferencia que separa al Nuevo Mundo del Antiguo es en este punto más desconcertante todavía: por españoles que sean los cronistas de España y los franciscanos de México, los pasados que tienen que producir parecen remitir a planetas diferentes.

Hasta aquí no hemos hablado de los ausentes. Motolinía desembarca procedente de una España cuya historia se construye a costa de los judíos y los moros, excluidos unos y otros del pasado, echados del territorio o a punto

de serlo. *Viejo* es entonces un calificativo de valor dado a los cristianos de “cepa”. *Nuevo*, en cambio, designa a los convertidos, siempre sospechosos de permanecer fieles a la ley de Moisés. Esta división “antiguo-moderno”, que domina a la sociedad española, no tiene, indudablemente, nada que ver con la división con la que juegan los humanistas italianos y europeos. Mientras el franciscano se ingenia para hacer entrar a las masas de indios en el seno de la Iglesia, al lado de los cristianos viejos, y por tanto a conectarlos con un pasado universal común, en España el único esfuerzo verdadero de este género provendrá de los eruditos andaluces, falsarios a su vez, que tratarán de inventar un sincretismo árabe-cristiano, haciendo de los árabes llegados a la península los primeros convertidos a la fe cristiana por el apóstol Santiago. Se evocará más fugazmente todavía la instalación de los judíos echados por Nabucodonosor en el siglo VIII a.C.,[15] por tanto mucho antes del suplicio de Cristo. Pero ni esta cronología larga, ni las elucubraciones de los eruditos andaluces en historia antigua, ni los accesos de morofilia cambiarán el destino de los judíos y de los musulmanes de España.

Con todo, un *leitmotiv* de la historia metropolitana que hará furor en América, pero no bajo la pluma de Motolinía, es el de la “destrucción de España”. Esta catástrofe pasada —la invasión árabe— corre el riesgo de repetirse, si el país no purga sus pecados americanos:[16] tal es el mensaje inquietante que Bartolomé de las Casas se esforzará en comunicar.

Uno de los más espectaculares desafíos que encuentra la escritura de la historia en Europa occidental deriva de la irrupción de tierras nuevas en el horizonte de los letrados europeos. Los descubrimientos alimentan las curiosidades del público y aguzan las expectativas de los medios políticos, financieros y religiosos. En Europa, y fuera de ella, suscitan toda suerte de escritos que se aprovechan de los medios de difusión sin precedente que ofrece la naciente imprenta. Estas historias son ante todo historias del tiempo presente: relaciones de las expediciones marítimas y de sus respectivos preparativos, análisis de lo que está en juego política y estratégicamente, relatos de los descubrimientos y conquistas, descripciones de los territorios en los que entraron y de sus habitantes. Sus autores pueden ser testigos que tomaron parte en las expediciones, pero otros jamás dejaron las riberas de la cristiandad latina.[17]

¿Cómo describir una tierra que jamás se vio? Marco Polo había sido la figura pionera cuando redactó su *Libro de las maravillas*. En el siglo xv, los españoles, y todavía más los portugueses, son los que se lanzan a lo desconocido o a lo mal conocido. En 1403, la misión diplomática de Ruy González de Clavijo, enviada por el rey de Castilla a la corte de Tamerlán, es la primera de la lista: recorre el Medio Oriente y llega a Samarcanda. Los enviados castellanos no se encuentran completamente en terreno desconocido, puesto que los europeos y los viajeros árabes los han precedido en todas partes. Las cosas

suceden de manera diferente con los portugueses, que navegan a lo largo de las costas de África y se encuentran frente a climas, poblaciones y cultos de los que no saben nada y lo ignoran todo. Las riberas africanas son las escuelas en donde iberos e italianos aprenden a familiarizarse con lo ignoto y a describirlo. Piénsese en los escritos del veneciano Alvise Cadamosto y, mucho antes de él, en los de Eanes de Zurara, en particular en su *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea* (1453).[18]

A objeto nuevo, análisis nuevo. Portugueses y españoles escriben historias a escala continental: Asia y las Indias de Occidente entran en su horizonte y en el título de sus crónicas. Del lado portugués están las *Décadas* de Asia, comenzadas por João de Barros[19] y continuadas por Diogo do Couto; del lado castellano se suceden el *Sumario de la historia natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, las historias generales de las Indias del mismo Oviedo (1535) y de López de Gómara (1552), y la *Historia de las Indias* de Las Casas (quedó inacabada por la muerte del dominico, ocurrida en 1566).

Desde tiempos inmemoriales, Asia forma parte de los horizontes mediterráneos. Pero ¿qué es el Nuevo Mundo? Según López de Gómara:

> Muy soberano señor: la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así, las llaman Mundo Nuevo. Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo, y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro. Los animales en general, aunque son pocos en especie, son de otra manera; los peces del agua, las aves del aire, los árboles, frutas, hierbas [...].[20]

¿Cuál es el punto de partida de estas historias? Portugueses y españoles no están en la misma frecuencia. La historia de los descubrimientos de Duarte Galvão, *Descobrimentos antigos e modernos*, publicada en Lisboa en 1563, juega con la continuidad como lo proclama su título. Esta obra pretende cubrir tanto las empresas españolas como las portuguesas que él conecta con las expediciones de la Antigüedad y de la Edad Media. En general, los autores portugueses se inscriben en las huellas de Alejandro: el Oriente en el que entran, y del que se quieren apropiar, forma parte del patrimonio occidental desde la Antigüedad. A los portugueses no les queda sino igualar o superar al conquistador macedonio.

Las crónicas españolas imponen una nueva periodización de la historia del mundo. La discontinuidad es radical: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así, las llaman Mundo Nuevo".[21] Esta afirmación es de López de Gómara, cuya *Historia general* promete "todo el descubrimiento y todas las cosas notables sucedidas después del año desde que nos hemos apoderado de las Indias hasta 1551". Aquí, nada de precedente ilustre en la Antigüedad, aunque el autor se interrogue sobre la eventualidad de incursiones o de lazos muy antiguos. Hacia el Oeste, la acción documentada del hombre europeo se remonta a la proeza de Cristóbal Colón, y es el punto de partida de toda historia de la región.

Los descubrimientos que se concatenan confrontan a los europeos con paisajes físicos y humanos que se re-

nuevan sin cesar. De todo ha de hacerse inventario, lo que explica que estas historias rara vez se atengan a los sucesos políticos y militares. Piénsese en las líneas que el conquistador Hernán Cortés dedica a las ciudades mexicanas y en particular a su descripción de México-Tenochtitlan. Del lado portugués, las *Décadas* de Barros incluyen páginas fuertes sobre China. A menudo, una historia es también una historia natural, y es el caso de los escritos de Oviedo. Esta clase de historia le da igualmente mayor importancia a la geografía en López de Gómara o en Las Casas, pero también del lado portugués en Eanes de Zurara o en el veneciano Cadamosto.

Frente a la necesidad de tener que explicar un contexto ignoto, a fuerza de introducir comparaciones o de adoptar incluso un cuadro enciclopédico, el historiador se aleja de los marcos de la historia humanista. Mezcla el análisis político y militar con la descripción de las sociedades y los cultos, trufando su texto con visiones generales sobre las lenguas, las construcciones y las poblaciones de una manera que hoy no nos sorprende en absoluto, pero que demasiado pronto se califica de etnográfica.

En la mayoría de estas crónicas, las poblaciones halladas permanecen exteriores a la escritura de la historia, incluso totalmente extranjeras. Y no sólo porque sean poblaciones vencidas, despreciadas o diezmadas como las del Nuevo Mundo. Los portugueses se encuentran en Asia frente a sociedades como la India, Persia, China, Japón, que poseen ricas tradiciones historiográficas y no han esperado a que llegaran los europeos para escribir su historia. Pero las historias portuguesas son ante todo

crónicas de la expansión, no reservan a los indígenas más que digresiones más o menos enriquecidas. Dicho de otra manera, los portugueses no entran jamás en el macizo de las fuentes asiáticas para someterlas a la criba de la historia europea. Extraen algunos elementos que se esfuerzan en reorganizar más o menos con mayor o menor suerte. Los intercambios se limitan a conversaciones con embajadores, mercaderes e intérpretes, a traducciones más o menos fieles de documentos, a la recolección de recuerdos y testimonios orales entre los colonos.

¿Son diferentes las cosas para los españoles? En su *Historia*, López de Gómara, que jamás visitó el Nuevo Mundo, se interesa esencialmente en la gesta cortesiana, aunque aborde las guerras civiles del Perú. Su objetivo no es escribir el pasado indígena. Si por casualidad incursiona en dicho pasado, siempre es con el propósito de aclarar el progreso de los conquistadores y comprender el proceso de la Conquista. Cuando sus curiosidades sobrepasan el horizonte de los europeos, no es la *materia indiana* lo que explora, sino el Mediterráneo de los berberiscos y el Imperio otomano.[22]

Oviedo, por el contrario, es un hombre del terreno que conoce bien sus Indias y un observador curioso de las cosas de América. Sus capítulos sobre las costumbres indígenas, sus numerosos dibujos sobre la fauna y la flora del Nuevo Mundo lo muestran en contacto directo con las realidades a las que ha podido acercarse. Oviedo se interroga sobre la relación de los indios con el pasado, reconociendo a los nativos la preocupación de memorizar y transmitir, apoyándose en técnicas como el canto, la danza y la música. Pero la aportación del cronista se

detiene en la observación y el registro de las prácticas indígenas. La destrucción de las sociedades insulares le impide ir más adelante. A partir de ahora ya es demasiado tarde para hacer encuestas sistemáticas entre las élites locales.[23]

¿Qué retener de este recorrido sumario? Está fuera de duda que la empresa franciscana que da inicio en México en la década de 1530 se sitúa en un clima de efervescencia de la producción histórica que, por otra parte, no es exclusiva de la Europa cristiana. Por toda Europa se descubren y redescubren fuentes, se critican los manuscritos, se multiplican las traducciones y las ediciones de calidad. La filología y la cronología progresan. Al mismo tiempo, los historiadores europeos de la primera mitad del siglo XVI se construyen pasados en un desorden admirable: las periodizaciones, los ancestros reivindicados, las edades de oro varían según los países, los intereses políticos y las posturas religiosas. Mientras que los humanistas de la península italiana y sus discípulos en los países vecinos exploran lo que será considerado *a posteriori* como la vía real de la modernidad historiográfica, los nuevos horizontes lejanos suscitan otros debates: ¿cómo dar cuenta de la fabulosa diversidad de las tierras descubiertas? ¿Cómo capturar las memorias indígenas y servirse de ellas para escribir la historia?

IV. ESCRIBIR LA HISTORIA DE LOS INDIOS

México presentaba condiciones totalmente diferentes a las de las islas del Caribe: élites indígenas numerosas aún, generaciones parcialmente ya cristianizadas, una sólida tradición pictográfica y monumental, una Iglesia y una administración colonial resuelta a desarrollar a cualquier precio su conocimiento de los hombres y del terreno.

En la vieja cristiandad latina, el historiador tiene mucho de dónde escoger, trátese de modelos, fuentes o métodos. Nada semejante se da en el lejano México; Motolinía se dispone a escribir la historia de las sociedades de las que tanto él como los suyos ignoran prácticamente todo, sobre las cuales no se dispone ninguna crónica. El presente está a punto de emerger del caos de la década de 1520 ante los ojos y, en parte, entre las manos de los franciscanos, que se esfuerzan por edificar una nueva cristiandad. El pasado indígena, por no existir aún en forma de relato a la europea, plantea otras cuestiones.

Los indios tienen libros de historia

El franciscano y sus semejantes están convencidos de que

en México existe una tradición histórica autóctona en el sentido de que los indígenas compartirían nuestra noción de historia, poseerían libros de historia y contarían con historiadores entre sus filas.[1] O más exactamente *biblistas*. Al darles este nombre, el franciscano quiere decir que estos indígenas le parecen verdaderos exégetas, capaces de interpretar los textos transmitidos por la memoria india con la misma seriedad con que los clérigos españoles se ponen a estudiar la Biblia.[2] Desde Orígenes, la Iglesia sometía las Sagradas Escrituras a cuatro niveles de lectura: literal, alusivo, alegórico, místico. Es muy probable que Motolinía observara que las pinturas de los indios, sin ser textos sagrados según su parecer, eran objeto de una hermenéutica, podían suscitar comentarios contradictorios y parecían trufados de símbolos que descifrar.[3] Según la tradición intelectual franciscana, que establecía un fuerte lazo entre exégesis literal y escritura de la historia,[4] él escruta el sello de lo divino en las acciones de los hombres y no deja de recurrir al texto bíblico para comprender el sentido teológico del paso del tiempo. A sus ojos, la Biblia es una fuente inigualable para abordar pasado, presente y futuro desde la creación hasta el Día del Juicio: saber histórico y saber bíblico parecen indisociables.

Menos de 20 años más tarde, el franciscano Bernardino de Sahagún reconocerá a su vez que “todas las antiguallas suyas y libros que tenían de ellas, estaban pintados con figuras é imágenes de tal manera, que sabían y tenían memorias de las cosas que sus antepasados habían hecho”.[5] Pero pondrá los puntos sobre las íes: “Estas gentes no tenían letras ni caracteres algunos, ni sa-

bían leer, ni escribir, comunicábanse por imágenes y pinturas".

Esta afirmación desagradará a aquellos que juzgan que las sociedades mesoamericanas estaban dotadas también de escritura, pero ésta debe entenderse en el sentido común y corriente que asocia lo escrito y las diferentes formas de alfabeto. La verdad es que tanto la actitud de Motolinía como la de Sahagún cortan con el desprecio o la indiferencia que más tarde manifestarán los historiadores europeos por las formas de historia no occidentales: lo vimos en el caso de las Indias británicas. En el siglo XIX, muchos europeos piensan que los hindúes no se interesan en la historia, que no tienen ningún sentido del pasado, que son incapaces de una mirada crítica o también que los brahmanes jamás se han preocupado por transmitir los textos sagrados. Incluso las crónicas persas y mongolas no encuentran gracia a los ojos de los historiadores ingleses, porque les parecen desprovistas de toda reflexión válida sobre el curso de la historia. En México, por el contrario, los religiosos cuentan con la existencia de fuentes históricas, de archivos y de una cronología fundada en los calendarios. La joven Europa moderna no ha canonizado todavía la expresión escrita y continúa creyendo que imagen y escrito son equivalentes y están íntimamente ligados "por caracteres que son figuras para unos y letras para otros".[6]

Desde entonces, la referencia a las *pinturas* se vuelve un reflejo obligado para todo historiador de México. Estas fuentes no se agotan con la Conquista. A los códices prehispánicos que escaparon a la destrucción se agregan progresivamente piezas nuevas bajo la forma de recopi-

laciones, que conjugan pictografía y escritura latina en una gama de desconcertante diversidad, que va de la copia fiel y glosada del documento indio al manuscrito a la europea, en náhuatl o en español, a veces ricamente ilustrado.

¿Cómo explicar que Motolinía hable de "libro" sin ninguna hesitación cuando consulta los códices indígenas? Una de las respuestas nos viene del uso medieval de las artes de la memoria, que permitían que los clérigos dispusieran de libros en los que las imágenes tenían un papel importante al lado del texto, pero imágenes que eran una cosa totalmente diferente a las ilustraciones.[7] Según un canónigo de Ruan, Richard de Fournival (1201-1260), tanto la "pintura" como la "palabra" constituyen, en efecto, medios para acceder al saber y a la memoria, tan eficaces una como otra y de ninguna manera antinómicas.

La *painture* —este término francés del siglo XIII designará los códices mexicanos en las crónicas españolas del siglo XVI— no se aplica solamente a lo que está pintado sobre el manuscrito; remite también a las imágenes mentales que despierta en nosotros. Tiene el poder de volver presentes, inmediatas, las cosas del pasado. "Uno las ve", escribe Richard de Fournival a propósito de los sucesos de la guerra de Troya. El texto escrito y la lectura (en alta voz) pueden hacer igualmente que nazcan imágenes en la mente del lector. Ahora bien, entonces se considera que por imágenes mentales es como se asimila el saber. La escritura no le da la espalda a la oralidad: al contrario, "cuando se lee en voz alta, la escritura se transforma en palabra". La fórmula de Richard de Four-

nival también puede aplicarse al comentario oral que los *tlacuilos* indígenas hacían de sus pinturas. Su interpretación demuestra que también ellos se fundaban en fuentes que se asemejaban a escrituras.

El estudio de las artes de la memoria revela en los letrados europeos una sensibilidad al poder de las imágenes que Motolinía comparte seguramente: mirar imágenes equivale a leer o escuchar palabras. En esta época todavía se leen imágenes como se leen libros. Así, pues, las imágenes forman parte del texto tanto como las palabras;[8] pueden transmitir conceptos, incluso asociaciones de conceptos, que se pueden identificar en el trazo de las figuras y en la disposición de los dibujos; en fin, se pueden memorizar más cómodamente.

Los indios saben contar los tiempos y las edades

Cuando Motolinía se esfuerza en comprender el cómputo indígena, no trata de atrapar idólatras. Las fuentes indígenas le proporcionan la prueba de que los indios poseen una historia conservada sobre soportes y enmarcada en cronologías. Están, pues, en grado de proporcionarle fechas e incluso periodizaciones. No falta sino descubrir cómo funciona este cómputo y, en consecuencia, tomarlo en serio. "Diversas naciones diversos modos tuvieron en repartir el tiempo, y comenzaron el año, y ansí fue en esta de *Anáhuac;* muy de otra manera que las otras naciones de Asia, Europa, Africa."[9] El franciscano aborda la cuestión del tiempo poniendo en juego un re-

lativismo que lo pone a la escucha de las explicaciones aportadas por los indígenas. Pero este relativismo tiene un límite: parte del principio de que existe una idea del tiempo tanto intemporal como universal, puesto que la perspectiva cristiana abraza explícitamente las cuatro partes del mundo.

Quedan todavía por registrar las informaciones dadas por los indios, confrontándolas con las categorías utilizadas por la Iglesia o legadas por las sociedades antiguas. Duración del año indígena, duración de los meses y nombre de cada uno de ellos, duración de la semana y nombre de cada día, Motolinía se familiariza y familiariza a su lector con una terminología nueva sin exagerar las diferencias: "Los años contaban de cuatro en cuatro años, al cual número podíamos nombrar *olimpos*". Un periodo de 13 años se compone de "tres vueltas, que son tres olimpiadas": el franciscano lo compara con lo que los romanos llamaban "*indictio*". "Y de estas cuatro indicciones a trece años, hacen una *hebdómada* de cincuenta y dos años." Cada 52 años, "el primero día [...] comenzaba nuevo año [...] e nueva olimpia de nueva indicción e nueva hebdómada".[10] Así mismo, "*ciclus* tovieron estos naturales".[11] ¿Qué es un ciclo? Es "un espacio de algunos años, que ansi mesmo van volviendo o dando vuelta".[12] Motolinía está persuadido de detectar en el cómputo de los indios ciclos de 13 y de 52 años. El religioso se encuentra también entre los primeros europeos que consignan la sucesión de las cinco creaciones y de los cinco soles.

Lejos de constituir un túnel oscuro, el pasado indígena parece ordenarse de acuerdo a eras, a la manera en que

los cristianos dividen el tiempo en diferentes edades.[13] "Estamos, pues, en la sexta edad", escribe el franciscano, mientras que los indios pretenden pertenecer al quinto Sol.[14] Vamos a dejar que otros discutan que Motolinía no detectó bien las singularidades de los cómputos indígenas, para retener la holgura con la cual multiplica las comparaciones que le parecen hacer viable su empresa.

La voz de las élites

¿A cuáles indios tiene Motolinía en mente cuando habla de los *biblistas*? Ciertamente no a las masas de indios, quienes muy a su pesar descubren las virtudes del cristianismo de masa al mismo tiempo que padecen los efectos deletéreos de la explotación colonial. Piensa sobre todo en las élites locales que, quieran o no, han tomado partido por la ocupación española y colaboran con los nuevos poderes.

En los hechos, los franciscanos dependen de la buena voluntad de estas élites que, en toda circunstancia, se ponen entre ellos y el grueso de las poblaciones. Se piensa que estos informantes privilegiados renunciaron a las idolatrías, pero nada los puede obligar a evocar su pasado. Les es fácil poner de pretexto la ignorancia, una memoria que falla o la incomprensión. Muchos tuvieron que usar el mutismo, cuidándose de no entrar en esta forma de colaboración. A cambio de ello, es excepcional que los espíritus fuertes proclamen en voz alta y clara su

negativa radical a trabajar con el nuevo poder y su preocupación por mantenerse al margen del mundo de los religiosos y de los jueces.

Al inicio de la década de 1540, la situación que afronta Motolinía se vuelve problemática: "E agora ya se va todo olvidando, que apenas hay quien sepa declarallo sino a pedazos y otros de oídas, que con oír a unos y a otros se ha alcanzado a saber y concordar muchas cosas que parecian contradecirse y variar".[15] Pero también es indiscutible que individuos y grupos salen ganando al abrir sus memorias. Tener a los monjes en su bolsillo frente a los clanes rivales, a las presiones de la administración española y a las constantes injerencias de los colonos no es una ventaja desdeñable. Podemos estimar que las versiones que ellos producen entonces adopten su punto de vista y sus pretensiones. Hay fuertes probabilidades de que los clanes se entendieran con el fin de imponer la versión de su elección, y que los miembros de un mismo grupo se relevaran para responder con una misma voz a los franciscanos. Es menos seguro que un individuo tomara la responsabilidad de montar y desenrollar toda una historia. En las reuniones de familia, en los círculos compuestos de notables y miembros de los linajes principescos, se prepara, en el curso de interminables horas de largas discusiones, la versión que se reserva al monje y que supuestamente éste toma por plata contante y sonante. Los miembros de un clan o de una familia no operan solos. Cuentan con la ayuda de los "pintores" que leen los viejos códices y saben el arte de fabricar otros más recientes, pero "a la antigua". Ellos también dependen estrechamente de los que están encargados, después de los tormentos de la Conquista, de con-

servar discretamente entre ellos los testimonios del pasado.

La situación se repitió en Perú y, mucho más tarde, en las Indias británicas. Los *pandit* hindúes, los *mawlawi* y los *kazi* musulmanes ocupaban el lugar de nuestros expertos mexicanos. La cuestión de la confiabilidad de los informantes era central. Los misioneros protestantes estaban prestos a acusar al hinduismo y sus dioses —mentirosos y ladrones— de propagar la mentira. Esta situación de dependencia y la opacidad del mundo autóctono mantenían un clima de ansiedad, incluso de pánico intelectual, que parece haber cundido por la administración británica desde finales del siglo XVIII.[16]

¿Eran más confiables los indígenas mexicanos? Las dudas acumuladas por el franciscano Sahagún al atardecer de su vida permiten plantearse la cuestión. Todavía hay que saber encontrar entre estos notables a los que efectivamente poseen la información buscada y, más todavía, convencerlos de que la transmitan correctamente a un oído europeo. ¿Basta esto para garantizar que haya intercambios satisfactorios? Porque ciertamente se trata de intercambios, puesto que, para obtener la información y antes de extraerla, el monje debe, en primer lugar, darse a entender. A las dificultades de naturaleza intelectual se añaden las interferencias constantes del medio colonial. Ineluctablemente, la demanda de información parece que formara parte de las exigencias de los vencedores, tanto como la entrega del tributo o la conversión al catolicismo. Las correlaciones de fuerza entre el convento franciscano y la comunidad indígena, entre los caciques y los españoles del lugar, entre estos mismos caci-

ques y sus súbditos jamás son estables, como tampoco las relaciones que Motolinía puede establecer con sus informantes.

No minimicemos, sin embargo, la cercanía que el tiempo termina estableciendo entre ciertos miembros de las élites indígenas y los religiosos. A fuerza de mantener relaciones cotidianas con ellos, de haberlos conocido cuando eran niños y luego adolescentes, los monjes se han acercado a estos nobles cuyas ambiciones y expectativas conocen. Al filo de los meses y los años, la geopolítica local se precisa, los conflictos latentes o las rivalidades que dividen a las familias —a veces desde hace más de un siglo— regresan a la superficie o se vuelven más legibles. Los religiosos comprenden mejor a quiénes tienen enfrente y, eventualmente, quién les es hostil. Una vez identificada la fuente más confiable, todo queda todavía por hacer.

El arte de la pregunta

Las presiones de la evangelización o, más gravemente, de la Inquisición, son susceptibles de alterar el juego en todo momento. La sombra de la Inquisición ibérica planea sobre todas las investigaciones llevadas a cabo entre los indios de la Nueva España. ¿Y cómo habría podido ser de otra manera? Hacer hablar a las gentes, *a fortiori* las vencidas, no se improvisa. Y parece muy tenue la diferencia que hay entre hacer hablar y hacer confesar. Es revelador que en el momento en que Motolinía comienza a

explicar los calendarios indígenas emplee la palabra inquisición para evocar su investigación.[17]

Las técnicas y los procedimientos, implementados desde hacía varios siglos por los oficiales del Santo Oficio, eran familiares a todos los clérigos de la Península. El manual de Tomás de Torquemada, *Instrucciones del santo Oficio de la Santa Inquisición,* circula desde 1484 en forma de libro impreso y aparece en todas las bibliotecas de los conventos. Los franciscanos no tienen más que inspirarse en métodos que algunos de ellos, especialmente los de origen judío —como quizá lo es Bernardino de Sahagún—, no podrían ignorar. Lo que es más, algunos religiosos tienen a veces entre sus allegados, cercanos o lejanos, a víctimas de la Inquisición.

Las brujas del norte de España, antes de los indios de México, fueron una presa apreciada por los inquisidores. Antes de ser obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga y su hermano de orden Andrés de Olmos se entregaron a la cacería de brujas en el país vasco, tarea a la que los predisponía su conocimiento de la lengua. Llegados a México, saben que el dominio de las lenguas indígenas es indispensable para extirpar las idolatrías. El primer investigador de las cosas de México, el franciscano Andrés de Olmos, es a la vez uno de los primeros conocedores del náhuatl y un experto en las prácticas inquisitoriales. ¿En qué consisten éstas? El inquisidor debe poseer el arte de escoger las preguntas y saberlas formular, el arte de arrancar confesiones y poner en marcha las delaciones, el arte de ejercer toda suerte de presión (sobre los testigos) y el arte, siempre crucial, de desconcertar al acusado.[18] En España los investigadores

no se interesan sólo en la naturaleza del delito cometido contra la fe, sino que también se informan de los orígenes, del pasado, de las ocupaciones, de la situación familiar del acusado. Cruzan su testimonio con el de los testigos, y las confesiones que obtienen inspiran a su vez nuevas preguntas que ayudan al tribunal a hacer que salgan otros delitos y a darse cuenta de la gravedad del asunto en curso. Finalmente, el juez no actúa solo: una cuadrilla de notarios e intérpretes lo acompaña en su "búsqueda de la verdad".

Otra práctica, menos brutal pero igualmente insidiosa, ha preparado los encuentros con los informantes indígenas. Los franciscanos están formados en el rito de la confesión. Se les ha inculcado el arte de hacer preguntas, de acosar lo no dicho, de hacer que tropiece el penitente. Notemos que la confesión tiene el mismo objetivo que la Inquisición y obtiene de ella una misma legitimidad: salvar el alma del pecador o de la pecadora.

A primera vista, la indagación histórica parece más neutral: en México, los investigadores no tratan sino de recopilar hechos independientemente de la salvación de sus interlocutores. Pero el fin último de la investigación siempre es la salvación de los indios, a quienes se quiere ayudar a deshacerse de las creencias absurdas o demoniacas que pululan en sus memorias. ¿Cómo distinguir entre la confesión personal y la descripción informada de una práctica idólatra? El informante ideal debe ser un indio sinceramente convertido, capaz de tomar su distancia respecto de los ritos y creencias prohibidos a partir de ahora. Supuestamente se acuerda de los hechos y de las cosas que los otros convertidos deben arrancar a

todo precio de su memoria. "Entonces los naturales no lo osaban decir ni bien declarar."[19] Se adivina el embarazo que sienten aquellos que se ponen a describir tan fielmente las prácticas "antiguas" o que se esmeran con tal convicción, con tal respeto, incluso con tal pasión que corren el riesgo de ganarse las sospechas de los investigadores franciscanos acerca del estado de su alma personal.

¿Cómo distinguir la información de la confesión? El ejercicio no es fácil: el informante indígena debe obligarse a echar sobre las idolatrías el velo demoniaco que impone su nueva fe sin por ello reducir lo "antiguo" a una caricatura o a un montón de absurdos. Su información debe tener sentido y su interpretación debe ofrecer un mínimo de coherencia al oído del franciscano que la escucha. La declaración del pasado, este suministro en principio menos comprometedor, pone de hecho los mismos obstáculos que la confesión. Los religiosos tienen la convicción de que se puede separar el trigo bueno de la cizaña, pero la tarea no es tan simple: "Ha habido mucha dificultad y trabajo para sacar las flores dentre las muchas espinas de fábulas y ficciones y diabólicas ceremonias y abusiones y hechicerías".[20] ¿Cómo extraer la historia antigua de estos hombres —"lo antiguo"— del fárrago de fábulas y desviaciones diabólicas que la obstruyen?

Para un monje europeo, el Mal se opone al Bien como el Diablo a Dios y la noche al día. La frontera, en principio, es clara, tan radical como el pasar de un campo a otro. Pero la línea que separa las aguas, si bien parece casi evidente en el espíritu de los clérigos, se vuelve aho-

ra más nebulosa en la cabeza de los fieles españoles que mezclan creencias toleradas, ortodoxia, prácticas heterodoxas y supersticiones. ¡Y qué decir de la de los neófitos mexicanos! Para los franciscanos, el pasado local no espera sino ser descontaminado de los errores que lo deforman monstruosamente. Para los indios es un verdadero quebradero de cabeza: ¿por dónde pasa esta frontera entre lo aceptable y lo inaceptable, entre creencias y gestos juzgados de inspiración diabólica y el resto de las prácticas e ideas cotidianas? Porque estas otras prácticas, en principio neutrales, de ninguna manera se pueden identificar con el cristianismo de los vencedores; por tanto, no se pueden homologar automáticamente al campo del bien. ¿De acuerdo a cuáles criterios hacer la "limpieza" en los campos, los dominios y los registros que, a menudo, los franciscanos ni siquiera pueden imaginar? La responsabilidad que pesa sobre las espaldas de los informantes es considerable, como también su margen de maniobra.

Los intercambios

Los encuentros se desarrollan principalmente en el claustro de los conventos en donde los monjes deciden residir. Andrés de Olmos, Motolinía y otros sin duda acosan a los indios con sus preguntas. Los interrogatorios se dan en otros lugares, como los tribunales españoles, la residencia del *alcalde mayor,* las casas de los conquistadores o el Colegio de Tlatelolco, cuyos cursos inician hacia

1536. La enseñanza del latín, que comenzó con algún tiempo de anterioridad en la escuela de San José de los Naturales, parece el mejor medio de familiarizar a los retoños de las élites indígenas con las maneras de pensar de sus maestros espirituales.[21] Tlatelolco, a las puertas de México, se vuelve entonces un excepcional centro de informaciones para los religiosos, sin que por ello desatiendan otras ciudades de importancia: Texcoco, Tlaxcala o Huejotzingo.

¿Cómo se desarrollan estos interrogatorios? ¿Cómo reaccionan desde un principio los indios al ejercicio al que son invitados, el cual supone que la historia, tal cual la practica Motolinía —con sus reglas y principios—, está hecha de evidencias luminosas que ellos comparten con los misioneros? De manera sorprendente, el franciscano atribuye generosa y explícitamente a los indios un saber equiparable a la historia europea y fuentes equivalentes a las crónicas ibéricas. ¿Estaría tratando de garantizar la factibilidad de su tarea? Como Olmos, él parte en principio de la hipótesis de que los indios escribían la historia y de que sus libros contenían datos indudables relativos a su pasado que no estaban esperando sino la escucha atenta del inquisidor para transformarse en relato histórico.

Ahora bien, esta transparencia no es sino un señuelo. No tiene sentido una visión reduccionista que no dejara a los interlocutores indígenas otra elección que la colaboración o la resistencia. Antes incluso de estar en grado de sesgar o manipular a su interlocutor, los informantes deben llegar a descifrar las intenciones y las expectativas del franciscano. Sus intenciones son explícitas: Motoli-

nía desea conocer el estado de las cosas anterior a la Conquista. Sus expectativas son menos claras: el monje llega lleno de *a priori*. La misma noción de tiempo, la periodización que ésta implica, la dirección que la orienta, la idea europea de acontecimiento y fecha, el principio de una causalidad histórica, una preocupación por el sentido de la historia, todo es inédito en suelo mexicano. Estos presupuestos son incomprensibles para sus anfitriones. A nosotros mismos hoy nos cuesta mucho aprehender el bagaje intelectual del franciscano, tanto pone él en movimiento saberes que han desaparecido de nuestros horizontes intelectuales.

La simple distinción de un antes y un después supone que franciscanos e informantes estén de acuerdo en el principio de una discontinuidad entre lo que llegará a ser la época prehispánica y lo que se denominará época colonial. Nada indica, por ejemplo, que los interlocutores del religioso vivan el choque de la Conquista como un giro metafísico hacia la historia de la salvación. ¿A partir de qué pretende el franciscano arrastrarlos a la construcción de un pasado virtual, considerado en un marco cristiano y colonial, válido en todo el país y obtenido a partir de una filtración de informaciones locales y necesariamente fragmentarias? Este pasado debe ser pasado, estar cerrado herméticamente en el sentido de que no debe contaminar el presente. A diferencia del pasado bíblico, no contiene un cumplimiento en el futuro. Pero, a espaldas de los franciscanos, los informantes quizá hicieran de su "antiguo" dominio el lugar por excelencia en el que se conservaba lo que a partir de entonces les estaba prohibido practicar o imaginar, como los rusos que, en la época soviética, se complacían en ver revivir en las

grandes óperas del siglo XIX un modo de vida desterrado por el comunismo.

¿Hasta qué punto este pasado —tan cercano que aflora todavía constantemente en el presente— puede aparecer realmente como un tiempo pasado? Muy temprano, los franciscanos se esmeran en introducir empalmes, reseñando dimensiones de ayer reciclables en el presente. A fe de lo cual, en lugar de estar desconectado del presente, el pasado de los indios se vuelve a su vez la prefiguración de la cristianización.

¿Comprenden los *informantes* lo que se les pide? Es cierto que los monjes no tienen los medios de prescindir de ellos, puesto que todo lo que quieren restituir de los tiempos antiguos depende de los elementos que los indígenas quieran comunicarles. La escritura de la historia que se esboza en Mesoamérica es una escritura polifónica, que requiere ajustes e incesantes decodificaciones, a la vez de los europeos respecto de los indígenas y de los indígenas respecto de los europeos. Así, pues, no hay nada de asombroso en que abunden los malentendidos, ya que cada uno se imagina haber comprendido lo que el otro tiene en la cabeza, pero también existen acercamientos que favorecen los lazos de amistad, incluso los instantes de franca complicidad, cuando los intereses bien comprendidos de los indios coinciden con los de los misioneros o de los conquistadores.[22]

Joás y Acamapichtli

Escribir la historia india a la franciscana es un proceso que pasa por numerosas etapas. Periodizar el tiempo prehispánico es una de ellas: comparando las edades de la cristiandad latina con los Soles del mundo mesoamericano, distinguiendo entre un pasado cronológicamente detectable y una prehistoria nebulosa, estableciendo diversas fases de poblamiento. Reconstituir una historia dinástica ofrece otro medio de estructurar este pasado en torno de líneas políticas y fuerzas otrora dominantes en la región. Las dos partes se encuentran en un terreno familiar porque los interlocutores de Motolinía cultivan desde hace mucho tiempo una memoria genealógica cuyo precio total ponderan en una era de disturbios y recomposición de los poderes.

¿Qué medio más seguro, en efecto, para remontar el tiempo que reconstituir las genealogías de reyes y reunir alrededor de ellas los hechos que han esmaltado la vida de esos príncipes y sus entornos familiares? En sus conventos de España, nuestros religiosos aprendieron las genealogías bíblicas; *a fortiori* abrieron las múltiples crónicas reales que presentaban a los reyes de Castilla como los herederos de los reyes visigodos. La genealogía es entonces uno de los fundamentos de la legitimidad política, y el conocimiento irrefutable de estos lazos de parentesco es un arma cada vez que estallan conflictos entre diversos pretendientes.[23] Desde la Antigüedad las cronologías se apoyan en las listas de reyes y no es una casualidad que Motolinía cite a Julio el Africano. Para reconstituir una genealogía aún es necesario definir las relaciones de parentesco que unen a los sucesivos titulares de la Corona. Motolinía leía a Honorius Augustodunensis.

Las genealogías de *La imagen del mundo,* aunque sumarias, le mostraban cómo presentar el orden de sucesión, los lazos de parentesco, las duraciones de sus reinados: no tenía más que seguir lo que Honorius escribía a propósito de los soberanos asirios, los reyes de Judá, los faraones de Egipto o la descendencia de Noé. La historia del mundo, antiguo o americano, era un asunto de dinastías.

Los indios no desconocen las genealogías. Las élites indias conservaban listas de soberanos que seguían un modelo de sucesión vertical, siendo cada rey el sucesor de su predecesor. La figura pintada era la misma, sólo se modificaba el glifo que la identificaba. La verticalidad prevalece sobre una horizontalidad que se preocuparía de precisar las relaciones de parentesco entre los sucesivos ocupantes del trono. Así que, para escribir el pasado mexica, el linaje de los señores de Tenochtitlan ofrece un medio cómodo de remontar el tiempo a condición de que los informantes indios quieran compartir sus saberes. Ahora bien, su intervención superó con mucho la simple entrega de informaciones, demostrando que todavía estaban lejos de haber perdido el control sobre el pasado que los franciscanos se esmeraban en construir.

¿Y cómo proceden los informantes? Su exposición sigue un principio que nuestro monje toma equivocadamente como una regla local: los indios organizan la sucesión de sus soberanos siguiendo un principio de alternancia: tres hermanos se pasan la Corona antes de dejársela al hijo del hermano mayor. Éste tiene una hija que engendra tres hermanos que a su vez reinan uno después del otro, luego de nuevo el hijo del hermano mayor sube

al trono que supuestamente transmite a través de su hija. Al terminar un ciclo, una mujer transmite el poder a una nueva generación compuesta de tres hermanos. La posición en el seno de cada triada controla el desarrollo de cada reinado que, según el rango que ocupa, puede resultar afortunado o desafortunado: el primer y el tercer soberano siempre son conquistadores, el segundo un cobarde. Cada tríada se refleja, pues, en la siguiente como en un espejo. A lo que se añade la intervención regular de las mujeres que efectúan el empalme entre los ciclos y las tríadas de manera que se perpetúe la dinastía pasando la antorcha a la siguiente generación. Esta idea de ciclo explica las semejanzas singulares entre la esposa del fundador Acamapichtli, la hija de Moctezuma I, Atoztli, y la de Moctezuma II, bautizada por los cristianos con el nombre de Isabel. En las fuentes las tres princesas actúan como discretos correos de transmisión de esos bienes inapreciables que representan el poder y la legitimidad.[24]

A pesar de estas simetrías, estos efectos de espejo y paralelismos, el pasado indígena no es un eterno empezar de nuevo. Por una parte, porque la máquina india puede frenarse en cada final de ciclo y desembocar en el caos. Pero, por otra, porque los ciclos no son idénticos en todos los aspectos y también porque al interior de un ciclo las cosas no se repiten. Entonces, por extraño que esto nos parezca, un acontecimiento puede ser a la vez único y recurrente.

Las élites indígenas conciben probablemente el pasado dinástico como un flujo que obedece a ritmos regulares —aquí ternarios—, susceptibles de entorpecerse periódicamente. Así que proporcionan una genealogía, pero és-

ta se organiza según reglas indígenas. Las ideas que se hacen de la fragilidad de los ciclos, del origen del poder y de la legitimidad, del papel de las mujeres y de la perennidad de una institución monárquica esencialmente masculina son conforme a un orden que les es propio y que sacan de sus memorias y de los folios de los códices. Las élites privilegian, por tanto, lo que tiene sentido en su perspectiva, en detrimento de todo aquello que escape a este esquema o que lo invalide. Detrás de estos mecanismos complejos se adivina una manera de concebir el movimiento del mundo que no tiene mucho que ver con nuestro tiempo y nuestro espacio.

Además, hay que notar la irresistible influencia del presente en la fabricación del pasado: Moctezuma II, víctima de los españoles, había reinado después de que se extinguiera una tríada constituida por su padre Axayácatl y sus tíos Tizoc y Ahuitzotl. En cuanto a su hija Isabel, podía parecer como la que relanzaría y regeneraría la dinastía casándose con un conquistador después de haberse casado —pero en vano— con Cuauhtémoc, el sucesor de Moctezuma, a quien Cortés mandó matar. La ruptura introducida por la Conquista se traducía en el espectacular hundimiento de la triple Alianza, que formaban México, Texcoco y Tacuba, pero debía proyectarse sobre el pasado. Entonces era necesario inscribir aquí recurrencias, analogías entre los soberanos (Moctezuma I volviéndose el reflejo de Moctezuma II) o entre las mujeres, sus hijas respectivas, poniendo énfasis en el papel decisivo que supuestamente tenían que desempeñar. Proyectar el presente sobre el pasado, ordenar las cosas de antes con respecto a la actualidad al rojo vivo y no forzosamente sacar de las memorias un pasado prefa-

bricado que se hubiera transmitido de generación en generación: tal es la tarea de la que se encargan los interlocutores de los franciscanos, más o menos conscientemente. Y si, en esta perspectiva, Moctezuma II marcaba el final de un ciclo, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, asociado a la caída de los toltecas, se revestía de golpe de una importancia inusitada, sin que los indios hubieran tenido todavía que escoger entre una esfera humana y una esfera divina, entre la fábula y la historia según los franciscanos. Al final, todo mundo estaba satisfecho, tanto los informantes como Motolinía: unos han producido un pasado que a sus ojos tiene sentido y el otro recoge una versión que se parece a lo que él espera de una historia dinástica.

Eso por lo que se refiere al montaje global. Quedan por afinar los detalles. Aquí, bajo la pluma de Motolinía, el Antiguo Testamento se entrecruza con la memoria india y Joás se encuentra con Acamapichtli, el primer soberano mexica. Cuando se entera de la historia de este monarca, el monje ve en él un segundo Joás, ese hijo de Ocozías que reinó sobre el reino de Judá al final del siglo IX a.C. El parecido con Joás se debe ante todo a una semejanza del destino. El Joás de la Biblia es casi una de las víctimas de una trágica historia familiar. Su abuela, la reina Atalía, inmortalizada por Racine, "exterminó a toda la estirpe real de la casa de Judá".[25] Solo Joás, su nieto, escapa a esta masacre memorable, salvado por su tía Josaba, que lo esconde en el templo de Salomón. La sanguinaria Atalía terminará siendo ejecutada y el joven Joás subirá al trono.[26]

Del lado mexicano, Acamapichtli, que reina de 1376 a 1395, es considerado el primer *tlatoani* (soberano) mexica. También él escapó de un arreglo de cuentas en el seno de una familia reinante. Después del asesinato de su padre, su madre (o su nodriza) lo sustrae de una muerte segura, escondiéndolo en una barca que lo conduce de noche a un lugar seguro. Lo que glosa Motolinía: "Cuando la cruel Atalía, por reinar, mató a todos los que eran de sangre real, escondió [Josaba] a Joás, heredero e hijo del rey desaparecido".[27] Como la de Joás, la historia del príncipe termina bien, el joven recupera su trono y reina sobre Tenochtitlan, sin que un dios enfurecido llegue a provocar su fin.

Difícilmente puede pasar desapercibida esta analogía. Confirma la presencia constante del Antiguo Testamento en Motolinía. Comparar al primero de los soberanos mexicas con un rey judío equivale a elevar el pasado indio al mismo rango que el pasado bíblico. Es garantizarle a la memoria india un estatus histórico jugando al mismo tiempo con el destino ambivalente del rey de Judá, puesto que Joás permitió que renaciera el culto a los ídolos en la segunda parte de su reinado, lo que también lo hace semejante al mexica idólatra. Joás tiene otras resonancias: en la Península ibérica la devoción popular asociaba a Joás con Cristo, también salvado milagrosamente durante la matanza de los Inocentes. Lo que es más, en Portugal —pero, igualmente, sin duda alguna, en el resto de la península— la figura de Joás se impone como el primer "rey escondido",[28] prototipo del soberano de los Últimos Días.

Así, pues, la práctica de la analogía y del paralelismo entra mucho en la escritura de un pasado indígena, que se interpreta tendiendo puentes hacia el pasado bíblico. Asemejar, sin embargo, no es empalmar, porque Motolinía se niega a asimilar a los indios del Nuevo Mundo a las tribus perdidas de Israel.[29] Si los informantes trabajan a su manera la demanda franciscana, Motolinía, a su vez, puede comprometerlos a hojear un pasado que despierta en él reminiscencias bíblicas. La interacción es constante. Un eco despierta otro eco. El juego de preguntas y respuestas anima los ires y venires que nosotros no podemos sino imaginar. Ni diálogo de sordos ni menos aún interrogatorio policiaco, los intercambios entre misioneros e informantes indígenas van a prolongarse durante muchas generaciones. Estos intercambios están en el corazón de la máquina del tiempo, puesta a punto por los invasores.

Sincronizar el Antiguo y el Nuevo Mundo

La coincidencia de Joás y Acamapichtli es un ejemplo del gigantesco trabajo de inclusión al que se entrega Motolinía. ¿Cómo sincronizar tradiciones y civilizaciones diferentes para compararlas en la misma escala de tiempo?

La cuestión que se plantea en Nueva España ya se había suscitado, y en parte resuelto, desde la Antigüedad. En Grecia, la cronología se volvió un género a carta cabal desde el final del siglo v a.C.[30] Ante todo consistió en

fechar eventos y personajes aún no insertos en una cronología absoluta.[31] Los antiguos se concentraban en los intervalos de tiempo, en las distancias que separaban los acontecimientos: cada uno de ellos se posicionaba en función de otros datos, tales como una diferencia de año o una brecha de generación. Al establecer sincronías entre sucesos y personas, no sólo deducían relaciones entre ellos, sino también podían poner en correspondencia diferentes sistemas de datación. La diacronía estaba dada por las genealogías y las listas de magistrados o de vencedores en los Juegos Olímpicos.

A partir del siglo III a.C., los griegos se esforzaron en determinar un punto de partida común. La cronología se apoya en los años de las olimpiadas aprovechando la lista de vencedores proporcionada por Hipias de Elis, una lista controvertida, puesto que es necesario esperar muchos siglos y a Eusebio de Cesarea para disponer de una lista lo más completa posible.[32] Un mismo origen y un mismo fin: extendiendo estos dos criterios a todos los pueblos del mundo,[33] los autores cristianos hacen que se correspondan la historia de las otras naciones con la de los hebreos y fijan una fecha para la creación. Así, las sincronías de Eusebio establecen puentes horizontales entre lo que nosotros llamamos civilizaciones distintas.[34] A Moisés corresponde Cécrope, Abraham es contemporáneo de Nino, rey de Asiria, y así sucesivamente. Los paralelos cesan en el momento en que se detienen las líneas dinásticas. El tiempo de referencia es evidentemente el tiempo bíblico, puesto que los autores cristianos se apropian de un solo golpe del pasado de Israel.

En el siglo XVI se impuso en la cristiandad occidental el principio de un tiempo universal:[35] ritma una historia del mundo que arranca con la historia bíblica y se prolonga en la historia eclesiástica.[36] Subsiste la idea de que son posibles otras cronologías y se pueden insertar en lo que constituye la trama del patrimonio occidental. Motolinía va a sacar partido de esta noción, lo vamos a ver, para construir sus cronologías mexicanas partiendo de las memorias indígenas, de los calendarios y de los códices que le quieran mostrar.

La acción del franciscano no se limitó a la escritura libresca de la historia. En Tlaxcala tuvo Motolinía también la ocasión de confrontar a las masas indígenas con uno de los resortes mayores de la historia medieval de Occidente: la cruzada. No lo hizo redactando un relato, sino recordando la *Conquista de Jerusalén,* un espectáculo que sigue siendo uno de los testimonios más desconcertantes del teatro de evangelización: un escenario que opone las tropas cristianas a las tropas musulmanas, un escenario tan vasto como cuatro campos de futbol, decenas de millares de personajes, decoraciones de figurillas en cartón para representar la Ciudad Santa y sus murallas.

El montaje sorprende por su cascada de anacronismos: el emperador Carlos V es el que lleva al Cercano Oriente una cruzada que jamás condujo teniendo a su lado a Hernán Cortés y al virrey Antonio de Mendoza, y se observa a actores indígenas encarnando las dos figuras mayores de la Nueva España. Ahora bien, si Cortés acompañó un día a su soberano a la tierra del islam, fue durante la expedición a Argelia en 1541. El enemigo

puesto en escena es el “sultán de Babilonia” y no el señor de Estambul que reina entonces sobre los Santos Lugares. En efecto, después de 1517, en el Cairo —Babilonia para el franciscano— cayó el poder mameluco ante el poderío otomano. ¿Qué pensar de esta conquista virtual que simula una cruzada medieval, que pertenece al presente sin pertenecerle y simultáneamente se proyecta en el porvenir? ¿Qué nos cuenta Motolinía, a no ser que un día —que él espera cercano— el emperador reconquistará Jerusalén con la ayuda de sus tropas amerindias? Y que los turcos se convertirán tan pacíficamente como los indios de México. La reconquista de los Santos Lugares es una vieja obsesión de los cristianos. Es lo que Cristóbal Colón hizo brillar más de 40 años antes, prometiendo a los Reyes Católicos el oro de las Indias, pero sin implicar una colaboración militar “americana”. Una vez reconquistados los Santos Lugares, Carlos V, convertido en el emperador de los Últimos Días, sellará la consumación de los tiempos, la *plenitudo temporum,* que los franciscanos esperan con fervor.

Pasado, presente, futuro se sobreponen en la escenificación de Tlaxcala. ¿Cómo explicarlo, a no ser restituyendo a la conciencia histórica de Motolinía la eternidad, esta otra dimensión que no pertenece sino a Dios, y le permite abarcar de una sola mirada los tres órdenes del tiempo? La *Conquista de Jerusalén* escenifica y reencarna el pasado en el presente. Bajo este ángulo, el pensamiento del franciscano está hoy indudablemente tan alejado del nuestro como lo estaba en el siglo XVI del de los indios, a quienes tenía intención de convertir. Más cerca de nosotros está la convicción de que las masas in-

dígenas, y no solamente sus élites, pueden compartir una de las obsesiones de los cristianos, la lucha contra el islam, y deben prepararse a participar en el combate, por tanto a construir el porvenir de la Iglesia universal y del imperio que pretende servirla. Siglos más tarde, muchos mexicanos caídos en el Medio Oriente al servicio de la bandera de las barras y las estrellas lo aprenderán a sus propias costas. Por el momento, los españoles de México juzgan que la iniciativa franciscana es totalmente excesiva: los religiosos hablaban demasiado, los indios no tenían que estar al corriente de las dificultades *(trabajos)* y de las guerras que libraba el emperador contra el rey de Francia y los turcos. Brevemente, respecto de este capítulo, los vencidos no tenían que salir de su mundo: demasiada conciencia histórica daña siempre al poder en funciones.[37]

El origen de los indios

¿Cómo incorporar físicamente la historia de los indios en la de la humanidad, por tanto en el relato que entrega la Biblia, sin perder de vista la idea de que la conversión de los judíos y sus descendientes debe anunciar el final de los tiempos? ¿Eran los indios judíos errantes en esta parte del mundo? El franciscano Andrés de Olmos había formulado tres hipótesis: la dispersión que había seguido a la destrucción de la torre de Babel, el éxodo de los habitantes de Siquem cuando Jacob dividió Canaán o, finalmente, la expulsión de los cananeos, amorreos y jebu-

seos después de la entrada de Israel en la tierra prometida.[38] Motolinía, por su parte, excluía una genealogía judía.[39]

Con todo, hay unanimidad en un primer punto. El Nuevo Mundo tiene una prehistoria, y esta prehistoria está poblada de gigantes. El franciscano Andrés de Olmos evoca en su *Suma* la existencia de seres gigantescos y la misma información circula en los textos que derivan de sus trabajos, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1533-1547) y la *Hystoire du Méchique* (1547).[40] En Europa, la existencia de gigantes no está a discusión: la Biblia y los autores clásicos confirman que seres gigantescos poblaron la Tierra en tiempos remotos.[41] Su presencia señalada en el Nuevo Mundo aporta una prueba suplementaria. Según las informaciones que recoge Motolinía, los gigantes mexicanos son creaturas que aparecieron[42] en una era bautizada *nahin ocelutl,* segundo Sol. Estos "hombres muy grandes y muy altos" habrían vivido 676 años y sus huesos yacen escondidos bajo tierra y en las profundidades de las minas. Como de ordinario, Isidoro de Sevilla hace su aportación: en sus *Etimologías,*[43] el obispo andaluz recuerda, después de ligar la cuestión de los restos fósiles con el Diluvio universal, que las ciudades de Hebrón y Tanis habían sido fundadas por gigantes.

Otras interpretaciones indígenas pasan más difícilmente, sobre todo las que conciernen a los orígenes y la edad del mundo. Sobre esta última cuestión el franciscano se contenta con recordar que los cristianos viven en la sexta Edad, que va de la venida de Cristo hasta el final del mundo. En lo que concierne a los indígenas, las cosas

le parecen más confusas porque no dispone de fuentes que se remonten más allá de 800 años: ni piedra esculpida, ni escritura, ni pictografía. Con todo, más allá de esta fecha, había, según sus informantes, gentes y mundo. En efecto, los nahuas consideraban que se habían sucedido muchos mundos antes de llegar al nuestro, el quinto: los cuatro precedentes se habían hundido en cataclismos que implicaron por turno el agua, el aire, el fuego y la tierra. Los relatos indígenas que encadenan las creaciones y las destrucciones y hablan de soles no cuadran entonces del todo con lo que enseña el Génesis. Según la *Hystoire du Méchique*, los indios cuentan cuatro soles. Cinco si se sigue a Motolinía: "Se les puede llamar cinco edades con el de ahora pero estas gentes les dan el nombre de soles". Los soles de los indios tienen un perfume demoniaco, puesto que es lo que el diablo les metió en el espíritu. Motolinía, sin embargo, no abandona esta pista. Una solución consiste en asemejar esta división en cinco tiempos al cuadro venerable de las seis edades del mundo o de las cuatro monarquías, una periodización que los historiadores del siglo XVI están lejos de haber abandonado: incluso los herejes Lutero, Melanchton o Sleidan siguen todavía este esquema.

¿Podría la desaparición de los soles mexicanos tener como fundamento catástrofes naturales —diluvios, tempestades, sismos— cuyos efectos devastadores habrían dado la impresión de que un mundo se acababa y otro comenzaba? Como el franciscano toma los relatos que le hacen por una mezcla de "historias y ficciones",[44] la "naturalización" de un elemento motor de la cosmología india se explica fácilmente. Salva la parte de verdad ex-

tirpando lo que califica como mentiras. ¿Cómo las toma? Comienza señalando las semejanzas entre el calendario cristiano y el calendario indio: la creación del quinto Sol marca el punto de partida de una nueva cuenta del tiempo como lo hizo para nosotros la encarnación de Jesús. Motolinía deduce que antes del quinto Sol los indios seguían ya su calendario, pero que estos periodos anteriores son extremamente nebulosos a causa de deficiencias técnicas, como la ausencia de escritura alfabética *(escritura de letras),* la falta de interés en el pasado y los estragos del olvido. Al menos esto sirve para poner las bases de una cronología. Para el franciscano que escribe sus páginas en 1542, el cuarto Sol se habría acabado en el año de gracia 694; hay, pues, 848 años de diferencia. Desde entonces vivimos en el quinto Sol, que inició después de 25 años de tinieblas, lo que el religioso relaciona con el Génesis (I: 2): "*Quia tenebrae erant super faciem abyssi*", "porque las tinieblas habitaban la faz del abismo". La creación del hombre y la mujer habría tenido lugar, según los indios, 15 años después de la desaparición del cuarto Sol, que bajo la pluma del franciscano se convierte en una cuarta Edad.

A fuerza de jalar los relatos indígenas hacia semejanzas y precedentes bíblicos, el franciscano historiza tan atinadamente la cosmología mesoamericana que ésta termina por proporcionar un embrión de cronología prehispánica. De nuevo, los viejos esquemas —el Génesis, las seis edades— son destinados a contribuir a montar el cuadro en el cual el franciscano y sus sucesores emprenderán la tarea de escribir el pasado próximo y remoto de los indios de México. Ya no nos servimos de estos instrumentos de antaño, pero la idea europea de ca-

lendario, chapada en el cómputo indígena del tiempo, continúa condicionando la manera en que nosotros consideramos a las sociedades amerindias. La traducción de un universo a otro exige toda suerte de negociaciones intelectuales, incluso una suerte de empatía, que a fuerza de reducir las distancias entre los mundos corre en todo momento el riesgo de borrar su singularidad. Motolinía no tiene estos escrúpulos, tan persuadido está de que se libra un combate esencial entre las verdades universales de las que es portador y las imposturas sembradas por el demonio. Nosotros hemos tomado hoy una distancia saludable respecto de las verdades reveladas; pero ¿sabemos mirar nuestra idea de tiempo y nuestra manera de escribir la historia con la misma distancia y el mismo ojo crítico?

Guerra y posguerra

Motolinía también debe tener en cuenta un presente caótico y una sociedad aún embrionaria, que todavía no es sino la prefiguración de una sociedad colonial. En lugar de relatar la conquista de México, el monje analiza las devastadoras consecuencias de la victoria europea sobre las poblaciones amerindias en un momento en el que todavía no está decidido nada. Estas sociedades urbanizadas conservan para ellas el peso del número, y también se aprovechan de que son extremadamente mal conocidas por los misioneros, a los que nada había predispues-

to a la investigación de campo ni al aprendizaje de lenguas.

¿Cuándo comienza el presente para los cronistas españoles? Están de acuerdo en fechar el primer viaje de Colón en los comienzos de su historia de las Indias. Y la historia occidental y mundial se alinea hoy con esta fecha. También se podría hacer de la caída de México-Tenochtitlan el punto de inflexión que separa al México prehispánico del México colonial. Es extraño que Motolinía proponga otra fecha. Una elección que le parece tan importante que le consagra una larga sección en el primer capítulo de sus *Memoriales*.

Todo comienza, dice, en 1524, con la llegada de los primeros franciscanos. Pero para que este año no sea un simple episodio de la historia de una orden religiosa, es necesario atribuirle un aura metafísica. Motolinía se encarga de mostrarlo vinculando la fecha de 1524 a la *historia salutis*. Primero recuerda los lazos que relacionan la misión de los 12 franciscanos de México con la de los 12 apóstoles de Cristo. El simbolismo de los números no ha perdido su fuerza todavía. El provincial Martín de Valencia deja España el 25 de enero de 1524, día de la conversión de San Pablo. El Espíritu Santo guía la misión mexicana como había guiado la de los apóstoles durante la fiesta de Pentecostés. El acontecimiento tiene un alcance universal porque concierne al porvenir de la Iglesia universal, pero también porque se aplica a una tierra que por sí misma representa un mundo en el espíritu de los indios: *Anáhuac*. Motolinía analiza el término que en la lengua náhuatl significa "inmenso territorio encerrado y rodeado de agua". Coincidencia, esta noción india re-

mite exactamente a la concepción que domina toda la Edad Media europea: la de una Tierra imaginada como una isla rodeada de agua.[45] No sorprende que Motolinía se apoye en una tradición tan antigua: los letrados de la Edad Media siempre buscaron en otro lado claves de interpretación, en otros espacios o en otros tiempos: entre los griegos, los hebreos, los caldeos, y de una manera general en los antiguos. Pero la innovación no está en la idea: procede de la elección de una lengua y de un concepto que jamás pertenecieron a los repertorios del mundo conocido.

Poner en exergo la palabra *Anáhuac* para introducir a México es también tomar su distancia respecto de la administración colonial y de la tradición cortesiana que impusieron el nombre de Nueva España a las tierras conquistadas. Motolinía proyecta sobre México una metafísica y una historia cristianas, pero que por el momento todavía tienen en cuenta la "visión de los vencidos". La gesta misionera no es solamente una réplica de la gesta que dio a luz a la Iglesia primitiva: también se presenta como una consumación, una extensión hasta los confines del globo de la empresa nacida poco después de la resurrección de Cristo. Entonces el escenario apostólico se repite efectivamente en el presente mexicano, pero para preparar el fin de los tiempos. No se olvidará que, si la construcción del pasado indígena está condicionada por un presente colonial, lo que no sorprende, también se opera en la perspectiva totalmente trazada de un porvenir conocido, previsto, y desde hace mucho tiempo esperado, *plenitudo gentium, plenitudo temporum*.

Las páginas que Motolinía dedica al mundo de la posguerra son impresionantes. Porque pocos testimonios, fuera del suyo, logran aclarar de una manera tan cruda esos años caóticos. Su objetivo es, ante todo, encontrar claves que lo ayuden a dar un sentido a los cambios radicales y rotundos por los que atraviesa la sociedad. Disponiendo apenas de algunos años de distancia, abreva en su memoria bíblica, que le proporciona un precedente para interpretar lo que ve y lo que le contaron: el relato de las plagas que golpearon a Egipto cuando el Dios de Israel decidió hacer salir de ese país a su pueblo elegido (Éxodo 7: 12). A partir de lo cual y sin contentarse jamás con proyectar el pasado sobre el presente colonial, Motolinía trata de comprender el México de la década de 1520. Pero asemeja también las tribulaciones de los indios a la suerte de Jerusalén cuando, sometida a las tribulaciones del sitio del año 70, la ciudad cae en manos de los romanos. El religioso, una vez más, llega a insertar lo inédito en lo antiguo: de lo antiguo que extrae del libro del Éxodo, del historiador judío Flavio Josefo, de Eusebio de Cesarea, incluso quizá de Paulo Orosio.

Las plagas de Egipto son una referencia obligada en la historia eclesiástica.[46] Para Orosio, autor de *Historias contra los paganos*, las plagas prefiguran las persecuciones que golpearán a la Iglesia en los primeros siglos: "Estas cosas sucedieron para que nos sirvieran de ejemplo". A buen entendedor, pocas palabras: los enemigos de Cristo terminarán tan mal como los egipcios. El hombre que peca contra Dios atenta contra la Creación entera. Incurre en el castigo divino que tomará las formas de las mayores y peores calamidades: guerras, inundaciones, sismos, erupciones volcánicas, esterilidad de la tie-

rra.[47] Si se pueden comentar las persecuciones romanas a la luz del precedente bíblico,[48] ¿por qué no extrapolar este esquema en el espacio y el tiempo, a condición de que corrobore la idea de que la justicia de Dios es universal y castiga a los pecadores de todo el mundo? Lo que Motolinía se apura a hacer. Utiliza el término *concordancia*[49] —que vamos a traducir por concordancia / consonancia— para calificar la semejanza que él opera entre las plagas de Egipto y las de México, aún en pleno caos a la hora de su llegada en 1524.

La ciudad de México conoce un destino paralelo al de Jerusalén. La ciudad prehispánica fue tomada por el enemigo como lo fuera la Ciudad Santa, sucediendo las huestes castellanas a las huestes romanas. El primer soberano mexica, Acamapichtli, se convierte, bajo la pluma franciscana, en el igual de Joás, rey de Judá, jefe de Jerusalén. Los prodigios que anunciaron la conquista y la caída de México le sugieren otra semejanza con la ciudad del periodo helenístico: "En el tiempo de Antíoco, antes de la destrucción de Jerusalén y del Templo, durante cuarenta días seguidos se vieron pasar por el cielo caballos y gentes armadas de lanzas y escuadrones de soldados". En el año 168 a.C., el soberano seléucida Antíoco Epifanes sometió a pillaje el templo de Jerusalén y destruyó las murallas de la ciudad. Pero la segunda destrucción es la que persigue y atormenta al espíritu del franciscano: la carnicería provocada en el año 70 por la guerra de reconquista que conducen Tito y Vespasiano para aniquilar la Ciudad Santa.[50]

La analogía tomada de la Antigüedad es poderosa: da cuenta tanto de la grandeza como de la caída de la ciu-

dad, propone una interpretación metafísica, incluso escatológica. Pero en este punto Motolinía no innova en absoluto: el impresor de la *Tercera carta* de Hernán Cortés la había acompañado de un comentario que ya iba en este sentido. Gonzalo Fernández de Oviedo y Bernal Díaz del Castillo emplean la misma comparación.[51]

En cambio, las concordancias que introduce Motolinía son el cebo de una reflexión extraordinariamente crítica sobre los cambios radicales y drásticos que entrañó la conquista española. Su análisis lúcido, su agudo sentido del detalle y su conciencia profunda de la tragedia que golpea al país son todo menos un relato estereotipado que aplastaría los memoriales con consideraciones edificantes: "Vista la tierra y contemplada con los ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna, y vieron y conocieron morar en ella horror espantoso".[52]

Dar un rodeo por la Biblia tiene efectos paradójicos: las catástrofes que se abaten sobre México jamás son réplicas de las plagas de Egipto. Los desfases y diferencias reclaman explicaciones que a su vez desencadenan interpretaciones cuya clarividencia asombra. A la primera plaga de Egipto corresponde en México la epidemia —*huey zahuatl*, la "gran erupción"— que diezma a las poblaciones indias: "Con esto morían como chinches".[53] El origen de la enfermedad se denuncia de la manera más precisa: al tiempo que el capitán Pánfilo de Narváez desembarcó en suelo mexicano, un negro que venía en uno de sus navíos propagó la viruela de la que estaba herido: jamás se había visto enfermedad parecida en México. La evaluación de los estragos de la epidemia es con-

movedora: “En algunas provincias morían la mitad de la gente, y en otras poco menos”. ¿Cómo explicar esta catástrofe? Los indios no conocían ningún medio para luchar contra la enfermedad, a no ser tomando baños que resultaron ineficaces. La difusión del mal desorganizaba a las poblaciones, incapaces de ayudarse mutuamente y sobre todo de alimentarse: “Ni había quien les hiciera pan”, entiéndase cocer el maíz. Una imagen fuerte, que Motolinía no pudo sacar del libro del Éxodo, reproduce la violencia del choque: a falta de poder enterrar a sus muertos, los indios se ven forzados a echar las casas sobre los cadáveres de las víctimas. El año de 1520 quedará, por otra parte, fijado en la memoria india como “el año de la gran lepra”. Pero la epidemia es también profética —el misionero toma entonces el puesto del observador asustado—: anuncia “significarles las tribulaciones y plagas que por todo y en toda parte se habían de seguir”.[54] Dos citas del libro del Apocalipsis se insertan en esta primera plaga mexicana, porque también había que relacionar el episodio mexicano con una historia sobrenatural en la que pasado, presente y futuro se reúnen en la mirada de Dios. Como en la época de Juan de Patmos, los franciscanos de México consideran inminente el fin de los tiempos.

A decir verdad, la primera plaga de Egipto no es una epidemia. Toda el agua de Egipto se convierte en sangre, los peces del Nilo mueren, el Nilo apesta. El monje retiene la idea de la pestilencia —un recuerdo todavía vivo en la memoria de sus interlocutores— y la imagen de la sangre que se vuelve el emblema siniestro y el castigo de una tierra consagrada demasiado tiempo al sacrificio humano: “Y éstos que derramaban y ofrecían al demonio

sangre de muertos fueron en esta tribulación puestos".[55] A la muerte por epidemia sucede la defunción en los campos de batalla de la Conquista, confundiéndose ambos bandos: "La gran muchedumbre que de una parte y de la otra murieron". La segunda plaga mexicana introduce una página de historia que fue ampliamente glosada por los historiadores cristianos de la Antigüedad tardía y a la cual ya hemos regresado. La destrucción de México remite a su doble: la destrucción de Jerusalén por Tito y Vespasiano. Pero la analogía que establece Motolinía con este episodio histórico se carga enseguida de resonancias apocalípticas: el Egipto castigado por Dios desaparece ante la Ciudad Santa, entregada a la aniquilación por no haberse arrepentido de la muerte del Salvador.

La interpretación motoliniana de la segunda plaga de Egipto puede parecer aún más jalada de los cabellos. Las muertes mexicanas de la guerra de conquista serían ante todo las de los príncipes y nobles, "que son gente de guerra". Son su soberbia y sus vicios los que los asemejan a las ranas con que infesta la segunda plaga el territorio de Egipto. Pero helos aquí también —vía una nueva desviación por el Apocalipsis de Juan— asociados a los espíritus inmundos que vomita la garganta de la Bestia cuando el sexto ángel vierte el contenido de su copa en el Éufrates. Bajo la pluma de Motolinía surge entonces una visión más aterradora todavía que ya no permite distinguir culpables castigados justamente o víctimas miserables: en medio del agua cenagosa de la laguna, los muertos hinchados, por decenas de millares, en putrefacción, apestando como pescados podridos, están tan

monstruosamente deformados con sus ojos exorbitados que se parecen a las ranas de la Biblia.

Otras víctimas se agregan a estos cadáveres. Los indios han abandonado el trabajo de los campos y el hambre ataca a los más desprotegidos como los enjambres de mosquitos que se elevan del polvo de la tierra. Luego el cuadro toma un giro más inesperado. Los indígenas se deslizan clara y directamente al campo de las víctimas y cada vez menos aparecen como culpables expuestos al castigo del cielo. Tomándosela con todos aquellos que en nombre de los españoles explotan a los indios, "los estancieros y negros", el franciscano pone la mira en los agentes directos de la explotación colonial. La Conquista ha trastornado el orden antiguo, los estancieros indios o *calpixques* "se hacen servir y temer más que si fuesen señores naturales". Parecidos a las moscas de la quinta plaga, los hombres, de mano de los conquistadores, se han vuelto los "opresores egipcianos que afligían al pueblo de Israel".[56] Los indios han cambiado de campo: de egipcios idólatras castigados por sus vicios y sus pecados, helos aquí elevados al rango de hijos de Israel.

¿En qué consiste esta nueva plaga? Designa la explotación "bestial" que padecen los vencidos. Expoliados de sus bienes, forzados a deshacerse de sus tierras, deben vender a sus hijos cuando no expiran bajo los golpes de sus opresores. La sexta plaga toma a su vez prestado del siniestro catálogo del sometimiento colonial: además de los tributos inmoderados y los *servicios,* se implanta el trabajo forzado en las minas de oro. La estampida hacia el metal precioso precipita la pérdida de los españoles tan certeramente como la sexta plaga causó la de los

egipcios, porque las riquezas "pungen y hieren y llagan el ánima". "Porque los que quieren ser ricos caen en lazos y cadenas del demonio, de las cuales no se escapan sin llagas crueles."

La mirada se dirige enseguida a las ruinas de la ciudad de México. Las masas de indios que trabajan en su reconstrucción reviven otra reminiscencia bíblica: la construcción del Templo de Jerusalén: "En los primeros años andaba más gente que en la edificación del Templo de Jerusalén". Las condiciones de trabajo son espantosas. La descripción tiene el tono de las cosas vistas: "Y es su costumbre que acarreando los materiales, como van muchos, van cantando y dando [voces]; y estas voces apenas cesaban de noche ni de día".[57] Con el sonido, la imagen. El monje lanza una mirada pasmosa: los edificios de la ciudad orgullosa treparon tan alto en el cielo que terminaron oscureciéndolo. De ese cielo se abaten tornados de piedra y granizo sobre los edificadores indígenas. Se piensa en la séptima plaga de Egipto, cuando Moisés dirigió su bastón al cielo, rayos y truenos retumbaron y relámpagos y una tempestad de fuego golpearon la tierra del faraón.[58] Esta vez ya no se sabe si los indígenas son víctimas o culpables; probablemente son las dos cosas a la vez, culpables de un pasado idólatra y víctimas de los conquistadores.

Pieza magistral, el análisis del franciscano da la hora de la entrada apocalíptica del mundo mexicano en la historia del mundo según los cristianos. Es uno de los textos mayores de la historiografía occidental, menos a causa de la amplitud del acontecimiento que por la inteligencia desplegada para desenredar la madeja de las

causas naturales, físicas, sociales, políticas y económicas que explican el destino de las poblaciones indígenas en el siniestro teatro de la historia providencial.

Segunda parte

LA RESISTENCIA DE LAS MEMORIAS INDIAS

Du siehst, mein Sohn,
Zum Raum wird hier die Zeit.[1]
Richard Wagner, *Parsifal*, acto I

V. ¿QUIÉNES ERAIS ANTES DE LA CONQUISTA?

> ¡CONTADNOS quiénes erais antes de que os conquistáramos! ¡Explicadnos vuestras creencias y vuestros ritos para que los extirpemos para siempre! ¡Rendidnos cuenta —con la distancia que se impone a partir de ahora— de todo lo que era vuestra razón de ser! Haced del mundo que fue el vuestro un objeto de descripción, una cosa muerta, un cadáver que se diseca, para deshaceros mejor. No salvaguardéis sino lo estrictamente necesario, a condición de que sea compatible con las reglas políticas, morales y religiosas —*fe, ley, reino, ciudad*— que os estamos inculcando.[1]

Hasta en las manos expertas de los franciscanos tiene aire de aplanadora la máquina del tiempo que desembarcaron los conquistadores. Con todo, no era la primera vez que la Iglesia forzaba las conciencias. Más de mil años antes "había que presentar a los paganos la versión judía de la historia [...]. El converso, al abandonar el paganismo, se veía obligado a ampliar su horizonte histórico: es probable que por primera vez pensara desde la perspectiva de la historia universal".[2] Así que la tarea a la que se había consagrado la Iglesia bajo el Imperio romano se repetía, transpuesta al suelo de México y en un marco colonial.

Por santas que fueran las intenciones de los religiosos, "los indios ya no podían estar del lado nítido del mundo", nos explica Juan José Saer en *El entenado*. Un mundo inmemorial estaba a punto de deshacerse. Pero

¿a qué precio para las élites indígenas que fueron las primeras en padecer los efectos de esta otra conquista?

Los tres códices

Los indios de la nobleza que, lo vimos, sirven de informantes a los misioneros son más numerosos de lo que uno se imagina y de lo que nuestras fuentes nos lo revelan. Por sí solo, el pasado de Texcoco, la segunda capital de la Triple Alianza, hoy una ciudad de la periferia de México, inspira una plétora de vocaciones: monjes franciscanos, caciques indígenas, notables mestizos se turnan para interpretar los orígenes de este señorío. Construyen versiones que tienen en cuenta las constricciones de la evangelización y la condena de la idolatría. A menudo enfatizan las pretensiones de las grandes familias locales, hasta idealizan o rehabilitan las reglas de vida vigentes antes de la Conquista.[3] Todos aprovechan por igual las fuentes indígenas orales, pintadas o cantadas. Estas versiones acabarán creando una imagen canónica del pasado precortesiano, que en Texcoco encarna la prestigiosa figura de Netzahualcóyotl, aún tan potente en el siglo XX que este soberano emblemático dio su nombre a una de las salas de concierto más bellas de México y América Latina.

En el marco inestable y caótico de la joven sociedad colonial, atravesada entonces por toda suerte de conflictos, el pasado prehispánico que está a punto de cristalizar se transforma en instrumento político, a la vez sim-

bólico y jurídico, en las manos de aquellos que saben forjarlo para poder utilizarlo. Los retoños de las aristocracias locales y sus respectivos aliados, españoles o mestizos, se sirven de dicha herramienta como de un arma, pero esta arma pronto se convierte en objeto de reflexión, tanto que el retorno al tiempo anterior a la Conquista, las estrategias que moviliza, y las nostalgias que esta época despierta infaltablemente terminan produciendo reminiscencias de sabor agridulce.

Esta construcción de las cosas del pasado evoluciona a medida que el entorno colonial se estructura y vuelve complejo, que el universo prehispánico se aleja y diluye en las memorias. La Conquista provocó un choque mental, emotivo y físico que poco a poco se sedimenta en distancia psíquica respecto del mundo anterior, una distancia que no hará más que crecer al filo de los años, hasta volverse irreversible. Todavía no es éste el caso en el siglo XVI. La selección de las informaciones, la práctica de la autocensura, el encargo de manuscritos al servicio de los intereses de las dinastías y luego de los linajes, su posesión, su preservación y su transmisión, su ocultamiento calculado o su eventual publicación, como también los múltiples usos que se hacen de ellos, *volens nolens,* inician a los círculos aristócratas y sus asociados en la práctica de la historia europea. Los indios ya no están solos en el mundo; a partir de ahora les es imposible abstraerse de la presencia española, se manifieste bajo la forma de la obligación tributaria o de la introducción de la escritura alfabética. En la segunda mitad del siglo XVI, los descendientes mestizos se mezclan y desde entonces ya no se trata sólo de defender una identidad nobiliaria

adquirida desde un tiempo "inmemorial", sino también de consolidar posiciones sociales que se volvieron frágiles. En adelante los indios exhiben una memoria indígena que conforta sus intereses y se conectan con un pasado que eligieron, un pasado con la aureola del recuerdo de la era gloriosa de los primeros conquistadores y de los primeros señores de la región.

A mediados de la década de 1540, a solicitud de los señores de Texcoco, los pintores *tlacuilos* hacen tres códices que han sobrevivido a la prueba de los siglos y hoy descansan en París, en el departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia. Estos códices —el *Xólotl,* el *Tlohtzin* y el *Quinatzin*— declinan el nacimiento, el auge y el apogeo del señorío de Texcoco. Todos recurren exclusivamente a la tradición pictográfica en una sociedad en que la escritura alfabética importada por los conquistadores no cesa, sin embargo, de ganar terreno.[4]

¿Cómo llegaron estos pintores, después de más de 20 años de colonización, a conciliar las expectativas de la aristocracia indígena y las de las autoridades españolas? ¿Qué se hizo de la tradición autóctona sometida a los asaltos combinados de la cristianización y del poder colonial?[5]

De Florencia a México

Para medir la singularidad de estas empresas intelectuales convendría alejarse del marco mexicano y escrutar un

panorama más vasto. La historia no es el coto privado de caza de la cristiandad latina.[6] La historia prospera entonces bajo otros cielos y bajo otras formas, del Imperio otomano a Persia, de la India del Gran Mongol a la China de la dinastía Ming y hasta el África subsahariana. En esta época, los horizontes de los historiadores de Estambul no se confinan a las fronteras del imperio: en la perspectiva de una historia universal, heredada de la tradición islámica, algunos se interesan en los reinos cristianos, hasta en el Nuevo Mundo.[7] La coexistencia de diversos cómputos del tiempo no es una especialidad americana. Mientras Motolinía trata de establecer equivalencias entre el nuevo calendario cristiano y los cómputos del tiempo mexicanos, en Persia los cronistas acostumbran usar varios cómputos, comenzando por el de la Hégira.[8] En China, al margen de los anales imperiales, los historiadores locales alimentan innumerables gacetas que registran los cambios y los infortunios del tiempo.[9] La proliferación de relatos narrativos indios y mestizos en el México de después de la Conquista hace pensar en esta producción china que, es su punto fuerte, se beneficia del soporte de la imprenta.

Sería anacrónico imaginar un planeta ya dominado por la historiografía europea. Pero con los europeos y los cristianos es con quienes los pintores de México tienen que ver entonces, y el mundo europeo es el mundo con el que su existencia se relaciona actualmente.

¿Qué lugar ocupan nuestros pintores en la reflexión histórica de la década de 1540? Mientras que el florentino Guicciardini reacciona en su *Storia d'Italia* a los cambios radicales y drásticos que entraña la invasión

francesa, los pintores de Texcoco se esfuerzan por adaptarse a las consecuencias de una invasión de otro tipo. El choque de la conquista española los constriñe a modificar su relación con las cosas pasadas y a explorarlas de otra manera.[10] Resulta tan determinante en la escritura de la historia como las guerras de Italia o el saqueo de Roma, "una calamidad tan imposible de relatar como de imaginar".[11]

Es probable que estos *tlacuilos* no tuvieran bajo sus ojos testimonios de la nueva historia humanista, la que escriben los Guicciardini o los López de Gómara. No pudieron exponerse más que a la historia mesiánica y eclesiástica de Motolinía, que reside en Texcoco en 1539, luego de 1541 a 1543, cada vez como hermano custodio del convento.[12] En cuanto a Bartolomé de las Casas, las élites de Texcoco quizás lo encontraran en México en 1539, luego en 1546, cuando asiste a la "junta de prelados y religiosos" que reúne Francisco Tello de Sandoval en la capital mexicana. Permanecerá ahí hasta principios del año 1547. Su estadía causa demasiado ruido como para pasar desapercibida a los ojos de la nobleza indígena. El dominico se bate entonces contra la esclavitud de los indios y choca violentamente con el virrey Antonio de Mendoza. ¿Se aprovecharon de ello los nobles de Texcoco para establecer lazos personales con el dominico o tuvieron ocasión de escuchar en México sus ideas sobre las aptitudes de los indios? Lo cierto es que en su *Apologética historia sumaria*, compuesta en la década de 1550, Las Casas no oculta que sacó de fuentes mexicanas —y en particular, texcocanas— hechos y argumentos para apoyar su alegato en favor de las sociedades indias. En todo caso, se sabe que su *Brevísima re-*

lación circulaba por las manos de las élites indígenas, quienes mediante una carta dirigida a Felipe II en 1556 solicitan que el dominico sea nombrado protector de los indios.

La cacería de idolatrías

Originalmente, la recolección de piezas antiguas y la confección de los códices texcocanos responden probablemente a circunstancias locales que se volvieron dramáticas. En 1539 don Carlos Ometochtzin, pretendiente al cacicazgo de Texcoco, es arrestado, interrogado, y luego quemado vivo en la gran plaza de México. Muchas acusaciones lo han enviado a la hoguera.[13] La Inquisición le reprochaba que practicara ritos idólatras, poseyera "pinturas sospechosas" y engañara a su esposa. Más grave aún, testigos le habían atribuido propósitos temerarios, dirigidos explícitamente contra la autoridad del obispo Juan de Zumárraga, jefe de la Iglesia mexicana, y la del virrey Antonio de Mendoza, señor del país y representante del emperador Carlos V.

La hoguera del indio surte el efecto de una llamada de atención, tanto más cuanto que, asimismo en 1539, otras acusaciones conciernen a un juez indígena y a un antiguo sacerdote de los ídolos. Los miembros de las aristocracias indígenas comprenden que no corresponde a su interés ser sorprendidos en posesión de pinturas que exhiben signos demasiado manifiestos de "idolatría", sean escenas de sacrificios o imágenes de la divinidad,

cosas todas que detecta cada vez mejor el ojo inquisidor de los misioneros, cada día más al tanto de las creencias y ritos de los vencidos. Es igualmente evidente que las élites indias no se hispanizan tan pronto ni tan profundamente como lo habría deseado la Corona: del lado español, cada vez se teme más un fracaso de la cristianización, mientras que del lado autóctono se miden mejor los obstáculos con los que se topan la integración política y la asimilación social en el nuevo sistema.

¿Qué entienden los monjes por "idolatría" y sobre todo qué comprenden los indígenas de los amenazadores sermones que les dirigen los monjes? Los interrogatorios levantados durante el proceso del cacique de Texcoco nos enseñan bastante para que nos demos una idea de ello en los albores de la década de 1540. La Iglesia tacha de idolatría las representaciones de los dioses, pintados o esculpidos, así como también los objetos susceptibles de acompañar los rituales, las ofrendas y, especialmente, "los libros de los indios". Por consiguiente, toda una parte integrante de la realidad indígena está condenada a la aniquilación. Tantos soportes visibles de una idolatría que persiguen los misioneros desde hace una quincena de años, pero que, a menudo discretamente replegada en la esfera doméstica, escapa a la mirada de los españoles exageradamente curiosos y de los religiosos que están alertas.

Éstos terminan también tomando conciencia de la amplitud de lo que se empeñan en extirpar. Las creencias de los indios, como la de los campesinos europeos de la misma época, están arraigadas profundamente en el paisaje y la tierra que habitan desde hace siglos. En el curso

del proceso de don Carlos, las denuncias han revelado la existencia de prácticas prohibidas realizadas en el monte Tláloc, una montaña cercana a la ciudad de Texcoco, cuya cima se encuentra a más de 4 000 metros de altitud. Las fumarolas que se elevan en el cielo por encima de la cima de los árboles delatan actividades que no son exclusivamente agrícolas. Los religiosos han recibido la confirmación de que la divinidad que habita en el monte Tláloc atrae, todavía en 1539, a fieles de todo el valle de México y hasta de la vecina región de Puebla, particularmente de las ciudades de Huejotzingo y Tlaxcala. La cima abriga un santuario, el Tetzacualco, donde se venera una estatua de Tláloc, divinidad de la tierra, el relámpago y la lluvia. Tláloc no es sólo el dispensador de todas las riquezas y de la prosperidad de los campos. El sitio, que se remontaría a la época tolteca, también tendría una dimensión política: su posesión sería concomitante de la hegemonía ejercida sobre el valle entero. Todo indica que en el momento de la Conquista los mexicas eran los señores de los lugares, y ésta es la razón por la cual el *tlatoani* Ahuitzotl habría mandado restaurar por propia iniciativa la estatua del dios. Desde el punto de vista material, el santuario forma una suerte de estructura rectangular a la que se accedía subiendo cuesta arriba una rampa, todavía impresionante el día de hoy, y que se despliega en el alineamiento de los templos de Tenayuca y Tenochtitlan (lado oeste) y de los del valle de Puebla (lado este).[14] En esta montaña, considerada como la parte visible del Tlalocan, el paraíso de Tláloc, es donde convergían los caminos que recibían un cuidadoso servicio y mantenimiento, a menudo jalonados por altares mal camuflados por cruces.

Así, pues, la idolatría de la década de 1530 no se reduce a focos de prácticas aisladas o a desviaciones individuales. Las complicidades funcionan a escala regional: pueblos y ciudades indígenas se turnan para limpiar las vías de acceso al santuario y los vendedores que las frecuentan divulgan noticias recabadas en los muchos mercados diseminados por los valles de México y Puebla. Estas redes hacen circular la información religiosa y política, como también las noticias comerciales o agrícolas. El paisaje, y no solamente el monte Tláloc, sigue estando trufado de presencias divinas, tanto que en numerosos sitios, fuentes y bosquecillos, cimas y cruceros, barrancos, estanques y lagos los indios han enterrado lo que no querían ver que redujera a cenizas el celo iconoclasta de los misioneros.

Las poblaciones indias continúan viviendo en ósmosis con su medio ambiente.[15] La tierra es quien las nutre, la lluvia es la que fecunda sus *milpas* y el sol el que difunde su calor benéfico. A su vez tienen que nutrir las fuerzas de las que depende su existencia cotidiana. Lo que no es una palabra vana. Si en el siglo XXI el monte Tláloc continúa albergando una presencia divina, es porque no ha dejado de ser desde tiempos inmemoriales la cabeza de redes de irrigación de las que se benefician los pueblos de los alrededores. Y que mantiene lazos estrechos con las otras montañas de la región que siguen siendo entidades que bullen de vida.

Al iniciar la década de 1540, los españoles ya se dan cuenta de ello. Esta cercanía les es instintivamente familiar porque ellos también vivieron en su España natal en ósmosis con su terruño, con los santos y los espíritus que

lo habitan. La cercanía se detiene ahí. Para saber más sobre las creencias indígenas ha sido necesario dedicar años al estudio de los cultos autóctonos y a interrogar a los indios que aceptaran hablar. Motolinía o Andrés de Olmos han logrado acumular saberes preciosos, pero raros son todavía aquellos de su entorno que tienen conciencia de la extensión y de la naturaleza inasible del fenómeno: la "idolatría" está ligada a una concepción y a una experiencia del mundo que no se reducen a montones de ídolos, a restos de sacrificios dejados en el recodo de un sendero, ni siquiera a una geografía sagrada.

¿Qué conducta observar ante las persecuciones de los cristianos? ¿Qué hacer con los antiguos códices? ¿Destruirlos simple y llanamente? Para los medios aristocráticos, esta vía radical es brutal, y hasta traumatizante. Además, los priva de los receptáculos de una parte de sus memorias. Aquí se nos plantea una pregunta. ¿Y si las "pinturas" fueran más que compilaciones de saberes, colecciones de recuerdos o suertes de lugares que recordar? ¿Si las pinturas se abrieran a los tiempos anteriores a la Conquista confiriéndoles una materialidad y una presencia inmediata en las que los nobles abrevaran y recobraran sus fuerzas, su poder y también sus esperanzas? Nos encontramos frente a obras que sin duda alguna son producto del arte de la memoria, pero que no se reducen a un crucigrama de iconografía y oralidad codificada, operando paralelamente para sacar a flote las cosas del pasado.[16] Es la cuestión misma de la relación con lo real que tienen las sociedades amerindias la que se plantea sin que pueda superar el estadio movedizo de las hipótesis e intuiciones.

¿Qué se sabe de los pintores y los patrocinadores de los códices de Texcoco? Es muy probable que algunos de ellos no fueran ajenos a las denuncias que mandaron a la hoguera a su pariente don Carlos. La víctima era un personaje incómodo tanto por su libertad de palabra cuanto por su absoluta carencia del tacto y tino necesarios para sortear esos tiempos difíciles: un cacique debía saber negociar con los nuevos poderes sin perder la cara, era necesario que cultivara buenas relaciones de vecindad con los religiosos y los jueces del virreinato sin romper con la tradición familiar, lo que Carlos había definido explícitamente como el "legado de su padre y de su abuelo", los soberanos Netzahualcóyotl y Netzahualpilli. Ahora bien, buena vecindad no significaba sumisión pasiva. Era imperativo no ofender a los españoles si se quería preservar un margen de maniobra y una relativa autonomía en todos los ámbitos que el poder colonial no estaba en capacidad de controlar, especialmente el control de la humilde población de los *macehualli*. Así que era mejor abstenerse de todo propósito que enfadara y de todo comportamiento público sospechoso o susceptible de perjudicar el orden nuevo. Las calaveradas extraconyugales de don Carlos, abiertamente reivindicadas como un privilegio ligado a su rango, eran suficiente motivo para escandalizar a los religiosos e irritar a los interesados: la mujer y la cuñada del inculpado figuraban en el número de los testigos de cargo. Indudablemente, todo esto no merecía la hoguera, pero hacía ruido, y los nuevos caciques se preocuparon de restablecer una imagen sin mancha ni

tacha y de llevar una existencia fuera de toda sospecha. Son ellos probablemente los que están detrás de los códices.

Muchos de los pintores y caciques son todavía antiguos caníbales, en principio convertidos a la fe cristiana, en la que han sido parcial o totalmente educados. Hablamos de "caníbales" para que se comprenda la distancia, si no el abismo, que separaba los dos mundos a los que a partir de entonces estas élites pertenecían. ¿Qué sentido había tenido para ellos esta práctica ya proscrita? Los indios de *El entenado* sugieren que esta "experiencia antigua, incrustada más allá de la memoria, [les permitía] hacerse la ilusión de ser [...] los hombres verdaderos".[17]

Pongámosles nombre a estos patrocinadores. Probablemente son príncipes de la posguerra, es decir, después de la conquista española. Al infortunado don Carlos lo sucede Antonio Pimentel Tlahuiloltzin (1540-1546). Último hijo de Netzahualpilli y nieto de Netzahualcóyotl, el nuevo cacique de Texcoco tenía al menos seis años a la caída de México. Antonio lleva un nombre de prestigio en Castilla, Antonio Alfonso de Pimentel, sexto conde de Benavente, en homenaje a ese lejano pero influyente señor español que se daba el caso que era también el protector del franciscano Motolinía. La elección de este patrocinio no era nueva. Otro Pimentel había precedido a Antonio en los favores de los franciscanos: en 1526, Texcoco celebra con gran pompa las bodas de Hernando Pimentel,[18] hermano de Cacama y Coanacochtzin, respectivamente sexto y séptimo soberanos de Texcoco.[19] Muy concurrida por los nuevos medios dirigentes, la ce-

remonia dio la señal de arranque del matrimonio cristiano. El mensaje, se figura uno, se dirigía prioritariamente a las aristocracias vencidas y vehementemente intimadas a colaborar. Pero al mismo tiempo recordaba a los españoles que les era indispensable contar con las élites locales para explotar el país. La ceremonia fue también la ocasión de anudar alianzas entre conquistadores y princesas indias. Los españoles pudieron introducirse entonces en la mejor sociedad indígena: Juan de Cuéllar se casó con una hija de Netzahualpilli, doña Ana, y Antonio Pomar con doña María, hermana y media hermana de los caciques de Texcoco.

A Antonio le sucedió su sobrino, otro Pimentel, Hernando (1545-1564), hijo de Coanacochtzin, a su vez hijo de Netzahualpilli.[20] En 1545 accede al poder una nueva generación, pero menos marcada por el mundo de antes. Los dos Pimentel, el tío y el sobrino, pasan entonces por ser interlocutores de toda confianza en un momento en que las autoridades ocupantes no tienen más el derecho a cometer errores. La elección de Hernando puede intrigar —en 1525 su padre Coanacochtzin fue muerto por los españoles por orden de Cortés—, pero el hijo no parece haberles guardado rencor, sobre todo porque las rivalidades familiares pesaron igualmente en esta tragedia.

Antonio y Hernando concentran en sus manos los poderes hereditarios de cacique y las funciones de gobernador. Son lo bastante allegados a la Iglesia y a la administración española como para desempeñar el papel de intermediarios entre las nuevas autoridades y la población. Son intermediarios tan irreprochables como inevitables, puesto que mantienen lazos con las otras aristocracias

del valle. También saben velar por sus intereses: en la década de 1550 Texcoco luchará por recuperar sus satélites, Coatlinchan y Huejutla, contra las otras ciudades de la antigua Acolhuacan.

La cercanía que tenían estos aristócratas con los religiosos y la capital no es sólo táctica. Supone una familiaridad personal con el modo de vida español y, en particular, con las prácticas de la maquinaria colonial. Antonio y más todavía, Hernando ya están suficientemente hispanizados para dominar los arcanos de la administración española. Hernando Pimentel no hesita en apelar al emperador y al futuro Felipe II para recuperar una parte de los dominios de la familia, invocando la ayuda que ellos aportaron a la conquista del país.[21] La ejecución de don Carlos había sido acompañada de una confiscación parcial de su patrimonio. Sin embargo, tres años más tarde, en 1542, una cédula real da motivos para pensar que el Consejo de Indias no permaneció sordo a las protestas de los poderosos de Texcoco, porque éstos recuperan bienes confiscados del infortunado príncipe. Desde entonces, al parecer, los señores del lugar tienen acceso a la corte de Castilla.

Hernando no pierde tiempo en aprovechar la situación: reclama el estatuto de ciudad para su pueblo y propone incluso atravesar el Atlántico a fin de ir a defender personalmente ante la corte los intereses de su señorío. Esta iniciativa requería disponer de apoyos no sólo en México —al final de su vida es allegado del virrey Luis de Velasco—, sino también en la Península, además de los medios suficientes para permitirse la travesía del Atlántico y subsistir en Castilla meses, incluso años.[22]

Así, pues, los Pimentel protegieron durante un cuarto de siglo (1540-1564) los intereses del señorío. El tío y el sobrino pertenecen a esas aristocracias indias que han mantenido un pie en su mundo antiguo y otro en el "nuevo", el de la Nueva España y el de España.

Un detalle revela el grado de inserción política de Hernando Pimentel. El sobrino no se limita a poner sus talentos de cortesano al servicio de los intereses de su dinastía. Probablemente es él quien ha concebido y ha logrado la validación del blasón que la Corona de Castilla otorga al señorío en 1551. Este privilegio puede sorprender, pero no es un caso aislado: en esta época, más y más nobles indígenas se preocupan por conseguir esta cédula de legitimidad.[23]

El blasón que se ha conservado en una copia del siglo XVIII, ¿es el que obtiene Hernando Pimentel en 1551, como lo proclama la leyenda que lo acompaña?[24] ¿O es una creación posterior, que remontaría quizá a la época del historiador mestizo don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl? En él se detectan en todo caso numerosos elementos de origen prehispánico. Conjuga con elegancia las reglas del lenguaje heráldico de los conquistadores y los repertorios pictográficos mesoamericanos, hasta el punto de hacerlo equivaler a un pequeño códice que requiere una lectura tan atenta como las pinturas antiguas. Los elementos autóctonos predominan indiscutiblemente en él: el glifo de Texcoco —un brazo que sostiene un arco con una montaña como fondo—, los palacios reales, el agua que se mezcla con el cinturón de fuego, hay incluso un coyote de triste figura que, armado de una lanza y un escudo, sostiene el blasón. Sin duda lo escogieron en me-

moria del rey Netzahualcóyotl, "Coyote que ayuna" o "Coyote hambriento". Se detectan igualmente los atributos de la realeza antigua: el manto de plumas *(ehuatl)*, la espada *(macuahuitl)*, el escudo *(yaochimalli)* y el tambor de guerra *(tlanpanhuehuetl)*. Estos elementos pictográficos se inspirarían en los atavíos militares de Netzahualcóyotl que entonces todavía se conservaban en Texcoco.[25] ¿Es una manera de remitir a piezas de exposición o se trata de una reutilización deliberada de pictografías antiguas? El encuentro del agua y del fuego que componen las arracadas dispuestas a cada lado del escudo de armas es una innovación en la heráldica ibérica. ¿Podría verse en él la idea que los antiguos mexicanos se hacían de la guerra sagrada —*atl-tlachinolli*— y, más allá, la evocación de la dinámica del cosmos, concebida como la acción de dos principios contrarios que se regeneran sin cesar a causa del juego mismo de sus enfrentamientos? El fuego de la guerra y de la victoria produce cautivos cuya sangre regenera el cosmos. Este brulote idólatra, sin embargo, no parece haber suscitado en absoluto objeciones en tierra española. La administración metropolitana lo validó sin que estas innovaciones mexicanas hubieran parecido subvertir las convenciones, rígidas de ordinario, del lenguaje heráldico y menos todavía la ortodoxia católica.

La irrupción de otro mundo

La familia reinante de Texcoco es depositaria de un sa-

ber acerca del mundo que está lejos de haber desaparecido, aun cuando no sea más ese *Anáhuac* que nos explica Motolinía.[26] *Anáhuac,* recuérdese, "quiere decir tierra grande cercada y rodeada de agua; y en más particular y especial interpretación quiere decir mundo". Motolinía precisa: "A todo el mundo llámanlo en esta lengua *Cemanauac* y *Anauac* [...], como si dijésemos 'todo junto Anáhuac', 'todo lo criado debajo del cielo'". Ni *Anáhuac* ni *Cemanahuac,* un universo absolutamente desconocido, distinto de "todo lo criado debajo del cielo", irrumpió con los conquistadores: "¿Quiénes son esas gentes que nos destruyen y nos perturban y viven a nuestras expensas, que tenemos sobre la espalda y que nos subyugan?"[27]

La colonización trastornó radicalmente el entorno milenario y la vida cotidiana de las sociedades indígenas. Reveló a los Pimentel, como a los otros habitantes de América, que existe otro mundo e incluso muchos otros mundos —la tierra de los conquistadores, pero también aquella de donde salen esos seres de piel negra que les sirven—, un conjunto de comarcas lejanas del que hasta entonces no tenían la menor idea. El *Anáhuac* en el que nacieron y se formaron, y cuya presencia inmemorial pretenden preservar mandando pintar códices, no es más que un mundo entre muchos otros. El desvelamiento —primero brutal, luego continuo y acumulativo— del universo de los conquistadores no impone solamente nuevos horizontes. Esta irrupción trastorna radicalmente la aprehensión ancestral de lo conocido que los indios deben concebir a la luz de los nuevos datos. El choque los confronta día tras día "a la sobreabundancia inagotable de lo que aún está por llegar, por ser *desvelado*".[28]

La realidad que los pintores hacen que surja todavía en los códices de la década de 1540 no es más que una dimensión aislada de un conjunto cuyos contornos en expansión continua siguen siendo desconocidos e inconcebibles para ellos. Una parte que se volvió frágil, que fue puesta dramáticamente en cuestión por las persecuciones religiosas, los efectos de la colonización española y las primeras repercusiones de la mundialización ibérica. Imposible, pues, para los pintores, como también para sus patrocinadores, no medir su mundo viejo, el suyo, con el rasero de este *innominado* del que habla el escritor argentino Juan José Saer, nebulosa de hábitos, prohibiciones, creencias importadas, reglas y objetos inventados en alguna otra parte que el historiador reúne, a falta de mejor opción, bajo la etiqueta, vaga en la medida de lo posible, de Occidente.

Para evitar que este viejo mundo haga implosión, ¿es necesario seguir las exhortaciones de don Carlos, mantener cueste lo que cueste las distancias, encerrarse entre cuatro paredes cada uno en su esfera, dejar que los españoles se ocupen de sus asuntos y atenerse estrictamente a la herencia de los padres y de los abuelos? ¿Pero todavía se puede poner en práctica la distancia que propuso el infortunado cacique? ¿Cómo darle la espalda a la actualidad colonial que rodea a las élites por todos lados? ¿Y a qué precio? Los Pimentel prefieren construir un pasado que sea compatible con la sociedad en la que viven ahora, que responda a las presiones de la dominación colonial salvando en la medida de lo posible los muebles de la tradición.

Lejos de huir de este “nuevo mundo” que vino a derribar su puerta o de darle la espalda, don Hernando Pimentel solicita la autorización de hacerse presente, de poner las plantas en la tierra de Castilla. En una carta de noviembre de 1554 dirigida a la “majestad sagrada y católica del emperador invicto y rey nuestro señor en sus reinos de España”, el cacique Hernando, orgulloso de la grandeza y de la antigüedad de su linaje, llevada para esta ocasión a “novecientos años” de existencia, expresa su deseo de venir a besar “los pies y las manos” del soberano: “He tenido y tengo un deseo tan grande que esto solo habría bastado para hacerme partir, incluso si yo no hubiera tenido razones tan importantes para hacerlo”. Es otra vez don Hernando quien firma algunos años más tarde una petición, junto con los otros príncipes del valle de México, para que el ilustre Bartolomé de Las Casas sea designado protector de los indios ante la corte.[29] Jamás irá a España —reitera su deseo en 1562—, pero todo confirma que pertenece a un medio social en sintonía con un mundo contemporáneo que entonces se identifica con la monarquía ibérica.

En la década de 1540, el otro lugar lejano se materializa también en los libros europeos, manuscritos o impresos. Omnipresente, bajo la forma de textos sagrados, de correspondencias, del papeleo administrativo o de los registros de contabilidad, el escrito llegado de Europa consigna saberes de una manera completamente diferente a la de las “pinturas”. No es sólo una cuestión de apariencia, de soporte y de factura materiales, porque los signos de los conquistadores dibujados con tinta sobre el papel remiten a palabras, pronunciadas en otros lugares, que a su vez vehiculan ideas. Lo inmaterial —ideas, afec-

tos— se pierde en una materialidad visible, la de una escritura que se casa íntimamente con la palabra. La pintura india, por su parte, no parece disociar el significante de lo significado. Puede fijar un nombre de persona o de lugar, pero no tiene como objetivo reproducir la palabra, sino otra cosa más: capta y hace palpable una porción del Ser, contando con la contigüidad entre la materia del soporte, los colores depositados sobre la hoja de maguey, el recorrido del pincel y todo lo que el arte del pintor hace surgir ante nuestros ojos: el paisaje, los hombres y los acontecimientos, el cosmos. El códice tiende, más que representa, un puente hacia el mundo ancestral.

Entonces, la pintura indígena es ajena a una práctica que se habría dado los medios para consignar la palabra por escrito. La pintura se despliega en una esfera totalmente otra, al menos hasta la irrupción y la instalación de los conquistadores. A partir de entonces, los pintores *tlacuilos* deben aprender a coexistir con los modos de expresión y el soporte, a través de los cuales se expresa y se ejerce el dominio colonial en sus formas más desconcertantes, comenzando por ese objeto extraño que vino a instalarse en su campo visual y en su cotidianeidad: el libro o el escrito europeo.[30] Ni uno ni otro jamás son receptáculos de una presencia, aunque irradien un aura innegable cuando transmiten la palabra revelada del nuevo dios. ¿Esta cercanía muda es ya la que explica que materialmente el *Codex Xolotl* se presente en recto-verso bajo la forma de un libro, mientras que el soporte —corteza de amate— sigue siendo el tradicional?

¿Vecinos mudos? En verdad, no. Desde antes de 1545, los indios leen por su propia cuenta libros de España y,

lo que es mejor, libros de historia.[31] Los comprenden, incluso hasta el punto de recordarles a los españoles su pasado de paganos y vencidos (por los romanos) e incluso de difundir en cadena las verdades que descubren en tales libros.

VI. EL GRAN DEBATE

Los *tlacuilos* de Texcoco pintaron el poblamiento del valle y la fundación de Texcoco. ¿Son por ello historiadores? Si uno se atiene a una interpretación sumaria, nuestros tres códices establecen la antigüedad de la familia reinante, los orígenes de su presencia en la región, su ascensión política y sus combates contra otros grupos del valle de México. Ciertamente se trata de linajes, dinastías y guerras, a lo que se añaden "desarrollos" sobre el poder y la justicia. Pero definirlos como una mezcla de historia y geografía sería olvidar que se trata de dos conceptos de geometría variable que son eminentemente europeos.[1]

Asímismo sería algo expeditivo hablar de cartografía o de paisaje: el *Codex Xolotl* impone un punto de vista, en gran parte cenital, sobre las acciones humanas que no tiene nada que ver con cualquier objetivación del espacio que implique las complejas técnicas de medir desarrolladas por los cartógrafos de Flandes e Italia. Tampoco abusemos del término "paisaje": en Europa, como en China, éste procede de un punto de vista horizontal y la difusión de la perspectiva en la Europa del siglo XVI reforzó este primado de la horizontalidad.[2] De nuestro lado del Atlántico, los artistas comienzan a mirar el mundo desde el cielo, pero contemplar la vida de los hombres sigue siendo el privilegio del Eterno. En la antigua

América de Texcoco todavía no hay un “Padre nuestro que estás en los cielos”.

El gran debate

¿Cómo medir lo que separa la empresa de los pintores indígenas de las historias escritas por los europeos de los siglos xvi o xxi? Respecto de los tres códices, los *tlacuilos* dan la impresión de dedicarse a mostrar la transición de un mundo “salvaje” a un mundo “civilizado”, ¡pero una transición que ignora absolutamente la conquista española! Ellos exponen, en sentido literal, lo que las élites indígenas entienden por “estado primitivo” y “estado político”, por nomadismo y sedentarización, mostrando cuándo un migrante, un nómada, un cazador, deja de ser un “bárbaro”.

La cuestión es de una actualidad singular: los *tlacuilos* de Texcoco pintan lo que corresponde a un proceso de civilización en el momento en que los indios del Nuevo Mundo se encuentran en el corazón de un gran debate europeo. Un debate crucial que tiene como objetivo definir el estatus del indio y, por consiguiente, establecer los derechos sobre los indios y otros pueblos que los europeos tienen intención de otorgarse. Para los cristianos se trata tanto del derecho a intervenir en las poblaciones consideradas bárbaras como de un derecho puro y simple de conquista. A la cuestión de la legitimidad de la expansión europea se añade entonces otra: ¿se puede transformar a los bárbaros en cristianos?

La memoria europea contaba con ilustres precedentes: para el humanista Flavio Biondo, los godos que habían invadido Italia ¿no se habían vuelto todos italianos?[3] Pero el Nuevo Mundo no es Europa. Desde 1526, Carlos V había querido que lo informaran sobre "la calidad y la habilidad de los indios". Siete años más tarde, el custodio de los franciscanos, Jacobo de Testera, le responde con un vibrante elogio de las poblaciones de los indios que él considera "perfectamente aptos para ser formados para la vida moral, política y económica".[4] En esa misma década de 1530, el dominico Francisco de Vitoria aporta respuestas fundadas en las Escrituras y la razón. Y, con él, la Escuela de Salamanca se dedica a acotar el espíritu de conquista y la exigencia de conversión.[5]

Este debate moviliza hasta al papado. En 1537, Pablo III promulga la bula *Sublimis Deus,* afirmando que los indios son seres humanos a carta cabal y están llamados a ser tratados como tales. La bula no deja indiferentes a las élites indígenas de México-Tenochtitlan. El gobernador indio de la ciudad de México, don Diego Huanitzin, se apresura a mandar confeccionar un mosaico extraordinario de plumas, dedicado al Sumo Pontífice, sobre el tema de la misa de san Gregorio. Mejor que cualquier declaración y cualquier súplica, el virtuosismo de los artistas de la plumaria —que se puede admirar en el museo de Auch de Gascuña— muestra el alto grado de civilización de los indios y su talento singular para reproducir a la vez la imagen divina de Cristo y el milagro que como gracia recibió el papa Gregorio.

Tales intercambios entre México y Roma, interpuestos, en este caso, por franciscanos, revelan que las aristocracias indígenas no tenían la intención de quedarse fuera del debate. No es una casualidad la importancia que las élites locales y los pintores de Texcoco atribuyen a estas cuestiones. ¿Por qué asombrarse de que estos medios hayan pensado aportar su piedra a una discusión que les concernía a ellos antes que a nadie? Poniendo toda la atención a la famosa controversia que opuso a Bartolomé de las Casas y a Ginés de Sepúlveda, los investigadores olvidan a veces que las élites indias tenían también una palabra que decir sobre su relación con la barbarie y la civilización, como también sobre el pasado de sus nuevos señores. Ellas juzgaban con conocimiento de causa: según las historias de la España antigua, los ancestros de los conquistadores habían sido vencidos por los romanos. Los españoles, pues, no eran bienvenidos para que les dieran lecciones de cristianismo. Es más, antes de verse obligados a convertirse, ellos también habían sido bárbaros. Sin duda es la primera vez en la época moderna que en algún lugar del mundo la historia moderna a la europea es devuelta al remitente. El *encomendero* Jerónimo López, que bombardeaba a los indios con cartas de la administración imperial, se dio cuenta de que era peligroso que los indios adquirieran una conciencia histórica: “Han venido a saber todo el principio de nuestra vida por los libros que leen, e de dónde procedemos, e cómo fuimos sojusgados de los romanos e convertidos a la fe, de gentiles”.[6]

En 1544, un año antes, el humanista español Juan Ginés de Sepúlveda acaba su *Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos* [*Demócrates alter o de las causas de la guerra justa contra los Indios*]. En su escrito cuestiona las observaciones de Cortés sobre el esplendor de México: "Porque el tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos ni monos y que no carecen totalmente de razón".[7] Sepúlveda aborda de nuevo igualmente los comentarios del dominico Francisco de Vitoria, quien, unos años antes, admitía que los indios "*habet pro suo modo usum rationis* [tienen a su manera el uso de la razón]".[8] Pero la práctica de la antropofagia, del sacrificio humano y de la sodomía los degrada al estado "de gente bárbara e inhumana",[9] de lo que concluye que están tan distantes de los españoles como los simios de los seres humanos. En 1544, y por tanto en la época misma en que trabajan nuestros pintores, el humanista es categórico: "En prudencia, virtud y humanidad los indios son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones". Ésta es la razón por la que deben ser considerados como bárbaros, como *homunculi,* "en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad".[10]

¿Y qué de su relación con el pasado? La constatación que presenta Sepúlveda no tiene matices: "No sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia, sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas". No es nada asombroso que tampoco tengan una ley escrita.[11]

¿Cómo educar a estas gentes "crueles e inhumanas", "contaminadas con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses"?[12] Según el principio aristotélico que somete lo imperfecto a lo perfecto, los indios son bárbaros, destinados a aceptar la autoridad de aquellos que les son superiores, como lo habían hecho las naciones otrora sumisas a los romanos. De donde se desprende que el derecho de conquista de los españoles es incuestionable y a la vez que el cristiano tiene el deber de "apartar a los paganos de los crímenes e inhumanas torpezas, y de la idolatría y de toda impiedad, y traerlos a las buenas y humanas costumbres y a la verdadera religión".[13]

El humanista concede que el contacto de los españoles y la conversión pueden mejorar a los indios haciéndolos pasar a un régimen menos despótico. Para que adopten "costumbres probas y humanas",[14] cuenta con la intervención de los "humanos que son buenos". A éstos les toca humanizar a los bárbaros, que son "tales que apenas merecían el nombre de seres humanos". El proyecto es a la vez humanista y cristiano, puesto que postula que cada ser humano sobre la Tierra es responsable de los otros seres humanos y supuestamente debe salvar a su prójimo.[15] El sometimiento se muda en operación caritativa, incluso en imperativo moral, puesto que permite sustraer a los inocentes de una muerte segura (el sacrificio humano) y de la condenación eterna: "Defender, pues, de tan grandes injurias á tantos hombres inocentes, ¿qué hombre piadoso ha de negar que es obligación de un príncipe excelente y religioso?" En otros términos: hay que evitarle al pecador la ocasión de pecar. Si Sepúlveda no es el monstruo que todo mundo se complació en denunciar, es ciertamente uno de los primeros portado-

res de las ambigüedades y ambivalencias del humanismo europeo que se impondrá en la época moderna.[16] Se percatará a sus propias costas de que sus ideas están lejos de crear unanimidad en España y allende el océano.

Otra idea de las sociedades indígenas

En México, Motolinía se formó una idea de las sociedades indígenas totalmente diferente. En el curso de sus intercambios con las élites indias, tuvo todo el tiempo del mundo para darse cuenta del lugar excepcional que ocupa el "proceso de civilización" en las memorias indígenas, aunque dé una versión esquemática. Según lo que retiene del *Libro de la cuenta de los años* que los indios le explicaron pacientemente, tres grupos habrían poblado sucesivamente la región central: "A los unos dicen *chichimecas,* que fueron primeros en esta tierra; los segundos los de *Culhua* y los terceros los *mexicanos*".

Los chichimecas, primeros de la serie, no habrían dejado ningún vestigio "escrito". No tienen libros, "por ser gente muy bárbara y como salvajes". Por el contrario, los siguientes, "los de Culhua [...] comenzaron a escribir e hacer memoriales".[17] El monje retoma a su vez en este punto el viejo axioma según el cual la civilización está ligada al dominio de la escritura y en particular al de la historia.

Los chichimecas, pues, son nómadas. Ignoran la agricultura, viven de la caza, consumen carnes crudas o secadas al sol, recogen raíces, hierbas y frutos salvajes, ha-

bitan en las cavernas y las montañas. En el número de sus particularidades están la monogamia, la ausencia de ídolos y de sacrificio sangriento y el culto al sol, al que ofrecen serpientes y mariposas. A los ojos de los europeos, los primitivos siguen siendo seres en situación de carencia y su modo de vida no pueden sino resentirla: "Carecían de muchas cosas, e vivían brutalmente".[18]

En cambio, si le creemos a Motolinía, los pueblos civilizados que les sucedieron —los culhuas y los mexicas— "bien ansi en su manera los [...] trajeron muchas cosas que antes no las había, y enriquecieron esta tierra con su industria y diligencia, desmontáronla y cultiváronla". Entre estas aportaciones el monje cita los trajes y el calzado, el maíz y la agricultura, algunas aves domésticas, la artesanía y la arquitectura en piedra y adobes.[19] Los culhuas son quienes introdujeron la civilización, ya que fueron "gente de más habilidad y de más capacidad". Habilidad y "capacidad" remiten, según los españoles letrados, a lo que hoy nosotros entendemos por civilización. Estos constructores de casas y templos terminaron entrando en relación con los chichimecas y enlazándose con ellos mediante alianzas matrimoniales, pero solamente después de un largo periodo de coexistencia, en el curso de la cual cada uno parece haberse plantado en sus posiciones. Son los culhuas los que crean Texcoco y Culhuacán antes de que llegaran los mexicas, que se establecen en México-Tenochtitlan.

¿Qué se ha de retener de esta división en tres tiempos, que distingue nítidamente la ola chichimeca de las que le suceden? Indudablemente, Motolinía comparte las preocupaciones de su tiempo. Su comprensión de los grupos

chichimecas está sesgada a causa de los relatos que le hicieron españoles como Cabeza de Vaca y sus compañeros después de su interminable errancia de Florida a Nuevo México; no regresan a México sino hasta 1536.[20] Las observaciones que refirieron describen poblaciones burdas y modos de vida precarios, que Motolinía no puede dejar de asociar a los primeros habitantes de Mesoamérica, con la idea de que lo que está lejos en el espacio esclarece lo que está lejos en el tiempo. Henos aquí en el corazón de una historicización que mide las diferencias entre bárbaros y civilizados en términos de distancia espacial o temporal. En un mundo que comienza a volverse global, distancia en el tiempo y distancia en el espacio se equivalen, sirviendo una para explicar la otra: en el siglo XVI los primitivos contemporáneos remiten a los hombres de la prehistoria tanto como éstos se encarnan en los salvajes encontrados en el curso de las expediciones en tierras lejanas.

Una actualidad cercana y apremiante pesa igualmente en la mirada del franciscano. En la década de 1540 grupos nómadas calificados de chichimecas multiplican los ataques contra la frontera norte de la Nueva España. Por más que estas poblaciones estén compuestas de "gentes desnudas, abandonadas a ellas mismas", son capaces de cometer "grandes crueldades y crímenes graves"; se muestran en el combate tan valientes como tan diestros los turcos;[21] incluso hubo que enrolar a auxiliares tlaxcaltecas, texcocanos y mexicanos para contener sus ataques. A ojos de Motolinía estos chichimecas del siglo XVI encarnan a un grupo pasablemente repugnante y

de un salvajismo asesino. Lo que no hace más que proseguir una manera muy europea de ver al bárbaro.

VII. UN RENACIMIENTO INDÍGENA

En el pensamiento de Motolinía es clara la línea que separa a los bárbaros chichimecas de los civilizados.[1] Pero ¿qué hay de nuestros pintores indios y de los señores cuyas posiciones expresan? Su visión aparece mucho más compleja. Aunque no fuera sino porque, al evocar a los chichimecas, nos hablan de sus ancestros y están singularmente orgullosos de ellos. El bárbaro de los indios no es el de los religiosos. La relación que los primeros establecen entre "barbarie" y "civilización" tampoco se confunde con la que los cristianos establecen entre estas palabras.

El descubrimiento del valle de México

El *Codex Xolotl* hace que descubramos a los chichimecas, conducidos por uno de ellos, Xólotl, en el momento preciso en que, llegados al valle de México, poco a poco dejan de ser nómadas, saltando alegremente todos los episodios precedentes (véanse las Figuras II-III). En las tres pinturas, los *tlacuilos* de Texcoco están de acuerdo en eliminar la salida de Chicomóztoc, "el lugar de las Siete Cavernas", dicho de otra manera, la gruta mítica

de los orígenes para los pueblos de lengua náhuatl, y también en guardar silencio sobre las diferentes etapas de la migración que aparecen en otros códices. Más adelante regresaremos a este silencio.

El *Codex Tlohtzin,* el nombre del nieto de Xólotl, se remonta un poco más lejos en el tiempo, puesto que pone en escena la secuencia final de la migración: avanzando progresivamente del noroeste al sureste, los chichimecas de Xólotl siguen llevando todavía un modo de vida rudimentario en un marco geográfico indefinido. El *Tlohtzin* inicia con un paisaje de naturaleza no cultivada, poblada de conejos, venados y serpientes, donde crecen cactus y frutos salvajes, en el que brota una fuente. Las cavernas se siguen: dan abrigo a las parejas fundadoras y encuadran los estados sucesivos por los que pasan los migrantes hasta llegar a su destino. La sociedad chichimeca dejó el recuerdo de que se transformó en el curso del tiempo. Las cavernas se repiten como un *leitmotiv*, son "lugares de memoria" que ponen, a su manera, el acento en la cuestión de los orígenes, declinados sucesivamente como los del grupo, los de sus diferentes linajes y luego los de las ciudades en donde se instalan sus descendientes.

El cuadro que pinta el *Codex Quinatzin* —por el nombre del hijo de Tlohtzin y por tanto bisnieto de Xólotl— confirma estos rasgos: nada de agricultura, una existencia cavernícola, actividades de cazadores y recolectores, pero ya inventaron la cocción: una mujer asa una serpiente. Aquí, estos chichimecas se comunican por gestos más que por palabras; de su boca no salen las acostumbradas volutas de palabras: aquí tenemos menos

la señal de un mutismo que la de su ignorancia, en esta época, de la lengua que dominará el *altiplano*, el náhuatl.[2] Este códice guarda silencio sobre la migración e incluso sobre la llegada de los chichimecas; parece que éstos ya se volvieron autóctonos y hacen apaciblemente su faena alrededor de la gruta en donde se abriga una pareja, la de los progenitores de Quinatzin.[3]

Sólo el *Codex Xolotl* se detiene en la fase de reconocimiento y toma de posesión del valle de México, mostrando a los chichimecas y a su jefe Xólotl en el momento crucial en el que entran en contacto con los toltecas. Estos últimos viven una historia diferente, mucho menos gloriosa: andan errantes en la región después de abandonar Tula, la arruinada capital de Quetzalcóatl (véase la Figura II).

Así, pues, nada delata en los tres códices el menor desprecio por las prácticas del mundo "salvaje", al punto que uno hesita en emplear este término que sirve de comodín. Al contrario, los pintores ponen cuidado en poner en el mismo plano a los invasores chichimecas, conducidos por Xólotl, y a las poblaciones locales ya urbanizadas. Las cavernas son los mojones que señalan los desplazamientos de los chichimecas, ligando a los exploradores e invasores a las entrañas de la tierra; sobreviven a la conquista española. Al inicio del siglo XVII continúan recibiendo mantenimiento: "Y hoy en día están las cuevas muy curiosamente labradas y encaladas con mucha casería y palacios, bosques y jardines".[4] La piel de animal, que sirve de capa al jefe chichimeca, señala tanto su origen como una identidad voluntariamente conservada en un entorno que ha adoptado vestidos de algodón.[5]

Otra sorpresa: no son los civilizados —los toltecas en desbandada— quienes toman la iniciativa de transformar a los migrantes. Las pinturas despliegan otro escenario que insiste en las virtudes del contacto y deja la iniciativa al campo chichimeca: Xólotl se civiliza ofreciendo refugio a los toltecas necesitados de protección. Ya no es entonces un nómada en búsqueda de residencia, ya se instaló en Tenayuca (véanse las Figuras IV y V). Para él la migración pertenece al pasado. No es el caso de estos nuevos migrantes: los toltecas que se presentan a él son empujados a vivir errantes después de dejar tras de sí su ciudad de Tula, presa de una crisis irreversible. La imagen de la metrópolis en ruina —una pirámide en gran parte derrumbada[6]— materializa el hundimiento del mundo tolteca. La tonalidad la da la pintura de familias en duelo, en donde el padre derrama lágrimas y lleva su mano a la frente en señal de que lo deplora.[7] El lamentable espectáculo que ofrece la franja meridional del valle con sus aires de refugio (Culhuacán, Quechollan) contrasta con la serenidad conquistadora de Xólotl y sus allegados.

El espectáculo de las ruinas

Tula no es el único sitio destruido que pinta el primer folio del *Xolotl*. Otros restos mortales reciben la visita de los invasores, lo que conduce a interrogarse sobre la idea de ruina: la idea no sería extraña al mundo nahua, cuando apenas comienza a imponerse en Europa teniendo co-

mo telón de fondo las referencias romanas.[8] Es en 1558 que el poeta Joachim Du Bellay contempla, en *Antiquités de Rome,* los vestigios de la "romana grandeza":

> Le Tibre seul, qui vers la mer s'enfuit,
> Reste de Rome. Ô mondaine inconstance!
> Ce qui es ferme, est par le temps détruit,
> Et ce qui fuit, au temps fait résistance.

> [El Tíber solo, que al mar huye,
> Queda de Roma. ¡Oh, inconstancia mundana!
> Lo firme, el tiempo lo destruye;
> Y el tiempo lo fugaz lo aguanta.]

¿Cómo "pintar" ruinas cuando uno sale de los talleres de Texcoco y no de los de Florencia o Roma (véase la Figura III)? ¿Qué traducen los dos ojos pintados cerca de un edificio en ruinas y que corresponderían, según otras fuentes, a la mirada de Xólotl que descubre los escombros de Tula: "Llegó finalmente a la ciudad de Tollán, la que halló derrumbada y destruida, llena de hierbas sus calles y sin habitador alguno"?[9] ¿Es la mirada fija sobre una ciudad fantasma o sobre un final de la civilización? Cinco círculos indican que el abandono se habría desarrollado cinco años antes de la llegada de Xólotl. Los pasos que siguen tres direcciones diferentes evocan la dispersión de los toltecas mismos, que pueden identificarse por el manojo de juncos que sobrepasan la parte inferior del rostro: las primeras sílabas de *tolli* (junco) + *tentli* (boca) dan *tol-ten,* tolteca.[10] La vegetación y los restos estilizados sugieren un amasijo de escombros invadidos por la maleza. La mirada es ante todo la de Xó-

lotl y los suyos durante su irrupción en el valle de México. Sin duda es asimismo la de los pintores y patrocinadores de la década de 1540 que tienen ante sus ojos los montones de ruinas causadas por la Conquista y a la vez la gigantesca obra de construcción de la sociedad colonial. La mirada que se lanza sobre las ruinas se repite en otros lugares: un ojo desde la Caverna del Murciélago *(Tzinacanoztoc)* se hunde en las ruinas de un santuario tolteca acomodado en un nicho que forman dos lagos del valle.[11] El hijo de Xólotl, Nopaltzin, pasa por Teotihuacan, dominada entonces por las pirámides de la Luna y el Sol, que tienen toda la apariencia de que aún se les da mantenimiento. Su padre se dirigirá al emplazamiento de Cahuac, otra ciudad muerta de origen tolteca (véase la Figura III). Metódicamente, los chichimecas recorren los sitios abandonados, que observan con los ojos bien abiertos. Pero ¿qué es un ojo indígena?[12]

"Todos los seres humanos sienten una secreta atracción por las ruinas",[13] escribirá Chateaubriand. En la época de nuestros pintores, la Europa del Renacimiento se dedica a cultivar el gusto por los vestigios, que se desarrolla siguiendo los pasos de Petrarca y sus reflexiones sobre la caída de Roma. Los europeos se imaginan el estupor de los bárbaros ante los escombros de una grandeza perdida y se dan prisa en la Roma de los papas a admirar los grandiosos restos del esplendor antiguo: "Si los fragmentos de la santa antigüedad, si las ruinas y los escombros, incluso casi el polvo de ésta me causan contento y admiración, ¿qué será lo que me causarían si estuvieran enteros?"[14] Como los pintores de Texcoco, Polifilo, en el *Sueño* que lleva su nombre, describe la maleza que crece entre los escombros: "De entre estos fragmen-

tos habían salido muchas plantas silvestres, hierbas y arbustos de muchas clases, como mirtos, lentiscos, olivastros”.[15] Aura del mito, curiosidad arqueológica, denuncia del tiempo destructor, nostalgia de un pasado irremediablemente perdido, meditación sobre la muerte y la finitud… Con toda seguridad nada de esto penetró del otro lado del Atlántico.

¿Qué pasa en la cabeza de los chichimecas de Xólotl y más todavía en el corazón de los *tlacuilos* testigos de la conquista española? ¿Percibían los invasores de antaño las ruinas como heridas que inscribían brutalmente en el paisaje el fin de una era desaparecida o estas ruinas les volvían a traer a la memoria un ejemplo que perpetuar, una invitación a apropiarse de la fuerza que aún podían irradiar estos vestigios? Los pintores de la década de 1540, ¿comparan los restos toltecas con los recientes escombros que dejó la invasión española como un presagio fúnebre? Pero el espectáculo de la desolación presente puede prefigurar también la esperanza en un renacimiento, como el que los chichimecas toltequizados aportaron al valle de México. ¿Soñaba Xólotl, igual que Du Bellay, con “reedificar […] una grandeza tal”? ¿O serán los patrocinadores de Texcoco quienes cuentan con hacer de su ciudad-Estado *(altépetl)* empequeñecida una ciudad respetable de la Nueva España?

Un enviado de Xólotl encuentra en Chapultepec a un par de sobrevivientes toltecas. Decenas de años más tarde, el cronista franciscano Torquemada evoca este encuentro:

> Fue mucho el contento que Acatomatl mostró en ver el tulteca y con deseo de saber la causa de su soledad y la que lo era de haberse despobla-

> do aquella tierra, se lo preguntó por señas (porque en lengua no se entendían por ser diversas las de sus naciones). A lo cual satisfizo el tulteca diciendo: que la causa de su soledad era haberse quedado escondido, cuando los otros moradores de aquellos lugares los desampararon, temiendo ir con ellos.[16]

Sus compañeros desaparecieron, muertos o fugitivos, víctimas de años de sequía, epidemias, hambrunas y guerras que se habían abatido sobre la comarca.

Los hábitos de la civilización

Después de evocar el fin de una sociedad que los chichimecas no pueden sino contemplar con "sus propios ojos", los pintores del *Codex Xolotl* describen el advenimiento de un "mundo moderno", nacido de la fusión de dos grupos étnicos con experiencias antagónicas y con bagajes complementarios. "Moderno" remitiría aquí al estado de las poblaciones del valle en el momento de la Conquista, por oposición al tiempo de las migraciones y las fundaciones.

Los pintores se aplican a detallar las etapas de este cambio. Los del *Codex Tlohtzin* muestran a un guía tolteca que acompaña al héroe epónimo y a su mujer en su marcha hacia la "civilización", impartiéndoles un curso de gastronomía: el arte de preparar el conejo y la serpiente, de tomar el *atole* y comer el maíz cocido sobre la quemante piedra del *comal*. El episodio ilustra el tránsito de lo crudo a lo cocido y nos ofrece, para rematar, una iniciación a las maneras de la mesa. Pero en esta es-

cena nada se parece a una relación maestro-alumno: el tolteca con aspecto de sacerdote o cortesano tiene un tamaño muy inferior al de sus dos discípulos chichimecas; es ante todo un preceptor, un profesor de buenas maneras más que un guía autoritario. Este "mediador cultural", que interviene en numerosas ocasiones entre chichimecas y toltecas, da testimonio de la reflexión que suscitó la "toltequización" y de los vestigios que esta experiencia dejó en la memoria india. Por supuesto una memoria libre de idealizar un pasado para siempre ido. De esta dinámica de aculturación consentida y asumida, hecha de intercambios progresivos, saldrá la edad de oro de las ciudades nahuas que prosperó hasta que sonaron las horas sombrías de la conquista española.

¿Cuál es el proceso que desemboca, al término de una lenta transición y un mestizaje ininterrumpido, en el estado de "civilizado"? Este estado se encarna progresivamente en las ciudades dotadas de organización política, nutridas por la agricultura y el tributo, pobladas de hombres y mujeres vestidos de tejidos de algodón, dirigidas por nobles y sacerdotes cuyos atuendos de gala y accesorios ostentan su preeminencia. Los mayas de principios de la era clásica hablaban de *Puh,* o "Árboles cortados en forma de cono"; los nahuas del posclásico, de *tollan*, "el sitio de los juncos".[17] Hombres chichimecas se enlazan con mujeres toltecas, y éstas les abren el acceso a su modo de vida. Ellos detentan la fuerza del guerrero victorioso; sus esposas les confieren un bien asimismo precioso: la legitimidad política.

Los pintores pintan con detalle los progresos de esta aculturación. El joven Quinatzin, que adopta la sanda-

lia, se pone a hablar náhuatl, deja de sentarse a ras del suelo para sentarse sobre una estera y hace gala de un nombre.[18] No se niegan los orígenes ni tampoco se borran mutuamente los grupos que se cruzan: los nuevos toltecas son los antiguos nómadas tomando los hábitos de la civilización. Para ejercer su oficio de soberano a tiempo completo, es mejor descender del chichimeca Xólotl y del tolteca Topiltzin. Es la vía que trazan incansablemente las alianzas matrimoniales: esta vía elevará a los que poseen este doble pedigrí, los señores de México y de Texcoco, por encima de los otros señores del Valle.

Con todo, el advenimiento del modo de vida urbanizada de las élites no significa el término de los enfrentamientos, y los conflictos se reanudan bajo otra forma: rivalidades y guerras estallan entre las nuevas ciudades. El contraste inicial entre chichimecas y toltecas deja el lugar a la división del valle de México en dos conjuntos rivales: una zona oriental, dominada por Texcoco, debe afrontar una zona occidental, sometida a Azcapotzalco, hasta que el aplastamiento de esta ciudad rival redistribuya otra vez las cartas. Es entonces que se sella la Triple Alianza que contraen México, Texcoco y Tlacopan, la coalición que controla la región a la llegada de los españoles.

La conquista española es otra transición, pero no está más que esbozada. Sólo el *Codex Tlohtzin* la trata superficialmente cuando expone la genealogía de los señores de Texcoco. Después de Cacama (1483-1520), el único soberano que conoció la Conquista, los señores que se suceden bajo la dominación española abandonan los atributos que hablaban de su doble origen tolteca-chichi-

meca. Su peinado se modifica. Ya no hacen gala de sus aretes de origen tolteca,[19] y hasta renuncian a la panoplia chichimeca, el arco y la flecha, que los asociaba con sus ancestros nómadas y proclamaba la grandeza de su ética guerrera.[20] Sabia prudencia: el uso de aretes y las materias de que están hechos pueden evocar creencias y prácticas que ahora son sospechosas. Hay que guardar las apariencias, incluso cuando el sentido del ornato escape a los españoles y a sus religiosos. Las perforaciones rituales, así como las deformaciones del lóbulo de la oreja, son demasiado visibles, mientras que el jade y el oro excitan siempre la codicia y avaricia de los invasores.

Para los pintores de los códices, la consumación de la civilización culmina en el *altépetl* por excelencia que constituye la ciudad de Texcoco. Veinte años después de la Conquista, todavía no se trata de una civilización desaparecida, aunque reuniendo en torno de Netzahualcóyotl (1402-1472) a un grupo de siete artistas, en cuyo número se cuentan un pintor, un escultor en jade, un azulejero, un orfebre, un plumajero y un ebanista, el autor del *Tlohtzin* tiene toda la intención de celebrar el esplendor alcanzado a mediados del siglo precedente.[21] Este "Renacimiento", en donde los señores de Texcoco se presentan como herederos directos en la década de 1540, se distingue del resplandor mucho más lejano que emanaba de la Tula de los toltecas. Texcoco no es todavía un astro extinto. Lo que quiere decir que los pintores juegan al menos con dos periodos y dos modelos de civilización: uno, tolteca, que precedería la llegada de los chichimecas de Xólotl, y otro, todavía vivo y activo, que resultaría de la fusión de los antiguos toltecas con los recién llegados. Así, pues, este esquema no tiene nada de

pasadista ni tampoco nada de renuncia, incluso podría hacer eco a la actualidad colonial. Como otrora la herencia de Tula se transmitió a las gentes de Xólotl, el *altépetl* indígena está en esta época a punto de redefinirse en la ciudad española en la que pretende convertirse. Hernando Pimentel está tan convencido de ello que reclama y obtiene de los recién llegados —la Corona de España— el título de ciudad para Texcoco. ¡Como si un nuevo renacimiento estuviese al alcance de una cédula real! Por más que los pintores prescindan de una escritura en el sentido en que la entendemos en Occidente, saben reproducir maravillosamente la complejidad de las transformaciones.

Modernidad de Texcoco

La civilización "moderna" corresponde a los reinados de Netzahualcóyotl y Netzahualpilli. El adjetivo subraya lo que tiene de actual y valioso el patrimonio que defienden los pintores. Para los pintores del *Codex Quinatzin,* este logro del pasado se encarna en Texcoco bajo tres formas sucesivas: en la materialidad de un topónimo que marca el paso de la gruta al *altépetl,* en la presentación de los grupos humanos que constituirán sus diferentes barrios y luego en la monumentalidad del palacio de donde emana el poder de sus dos soberanos más grandes.[22]

Para reproducir fonéticamente la palabra *Texcoco,* el topónimo de la ciudad asocia la piedra *(tetl)* y el jarro *(comitl)*. El tallado excepcional del glifo traduce la gran-

deza y el esplendor reivindicados por sus señores. En el *Codex Quinatzin*, el líder epónimo acoge a bandas de toltecas, que por su apariencia y sus bagajes se designan como refugiados procedentes de un mundo civilizado.[23] De la unión de estos diferentes grupos nacerá la ciudad de Texcoco, como lo muestra el pintor identificando la proveniencia étnica de cada uno de ellos.

A esta puesta en escena sucede una nueva imagen del *altépetl,* es decir, el palacio con sus salas: sala del trono, sala de los consejeros, salón de música. La arquitectura proclama los viejos principios cosmogónicos jugando con las cuatro direcciones del mundo; mientras tanto, la parte superior del palacio —en donde tienen su trono los *tlatoani* Netzahualcóyotl y Netzahualpilli— es una réplica del antro bienaventurado de la caverna en donde nacieron los ancestros del grupo. Alrededor del palacio se ordenan las ciudades vasallas y satélites de Texcoco.

¿Nos encontramos ante un plan arquitectónico o una visión estilizada? ¿No es el palacio sino el símbolo del poder soberano, como en Occidente?[24] "El plano de Chambord, cuyo inventor podría ser Leonardo, está organizado alrededor de un espacio central en cruz y se desarrolla a partir del número cuatro." La arquitectura del castillo exalta la grandeza de los Valois: reflejando el cosmos, difunde una simbología imperial.[25] Es la imagen de un "mundo elemental celestial e inteligible". El palacio pintado en el *Codex Quinatzin* parece tener una función totalmente diferente. Los *tlacuilos* pondrían al observador en contacto con fuerzas que crearon el reino. La imagen del palacio, como el palacio mismo, superaría la expresión de un orden político superior o de una ar-

monía cósmica. La estilización del modelo no sustituye con una versión abreviada y reducida a lo real, sino que haría surgir fuerzas primordiales en la superficie del códice.

El plano es en este punto una parte del todo más que una traducción simbólica. Es indudable que se ha de regresar al concepto de *ixiptla:* este vocablo náhuatl que los religiosos traducían como "imagen" designaba tanto a los ídolos como a las víctimas de los sacrificios, a las que se identificaba con los dioses. Ahora bien, el *ixiptla* no pertenece al orden de la representación y el símbolo. Emana de una potencia totalmente distinta: el *ixiptla* conecta literalmente la superficie del códice con otras dimensiones de lo real, que, según los indios, le son contiguas. La relación es más metonímica que simbólica.[26]

La sala del trono, por su parte, ocupa la zona oriental del palacio. Tiene el perfil de las cavernas que se suceden en los otros códices y hace que se piense en la gruta primordial, Chicomóztoc. ¿Simple "analogía visual",[27] metáfora pura? ¿O hay que tirar el hilo de un *continuum* en el que se ensamblarían el Chicomóztoc arquetípico, las grutas ancestrales —la del ancestro Quinatzin— y la sala del trono, como si todos estos elementos encastrados unos en otros declinaran las sucesivas y diversas facetas de una misma entidad? Al parecer, los pintores no aprovechan sólo el resorte simbólico[28] ni juegan a las escondidas con la idolatría remitiendo discretamente —pero seguramente— a otro lugar, a un más allá o a una trascendencia en donde se desarrollaría la acción velada de los dioses. Esta explicación continúa siendo todavía demasiado occidental para ser realmente satisfactoria. ¿No

nos encontramos más bien enfrente de declinaciones sucesivas de una realidad que se revela encarnándose en los personajes, los grupos, los acontecimientos y el desplazamiento de los paisajes que colman el mundo acolhua? Una realidad cada vez más amenazada por la realidad que los invasores se esfuerzan en introducir.

Un salón de música da a la corte del palacio: de un tambor *huehuetl* se eleva un glifo en forma de voluta que deja ver lo invisible: el sonido y la sustancia misma de la música. A uno y otro de sus lados se yergue un danzante suntuosamente engalanado, quizá Xochiquétzal, hijo de Netzahualcóyotl, que regulaba a los músicos y las danzas.[29] Es la asociación de la música, los cantos, los pasos y los gestos la que permite acceder al otro mundo y, en particular, a su nivel celeste. Igual que los braseros que calientan la corte e inscriben en la pintura la presencia luminosa y ardiente del dios del fuego,[30] las interpretaciones musicales y las representaciones coreográficas nos acercan a la realidad última. En la antigua China, "el curso melodioso de los sonidos, el orden armonioso de los gestos y posiciones son otros tantos procesos particulares que coinciden con el gran proceso del mundo y lo vuelven más presente a la conciencia".[31]

No hay "civilización" sin ejercicio de la justicia. El tercer folio del *Codex Quinatzin* distingue la justicia que se hace a los nobles de la justicia que se hace a los plebeyos. La pintura es un cartel que hace públicos todos los aspectos del legalismo.[32] Cuatro columnas detallan crímenes y castigos: el robo con violencia, el adulterio, la revuelta, la corrupción de la justicia, y las sanciones que les corresponden. El ejercicio de la justicia y la represen-

tación de los lugares en las que se ejerce (el mercado, la corte del tribunal, la jaula de madera que sirve como prisión) añaden el toque que faltaba para perfeccionar el retrato de una ciudad realizada y, por tanto, de una sociedad política que no tiene nada que envidiar al mundo español. El adulterio y la insubordinación son desviaciones que merecen la pena de muerte, lo que nos hace recordar que la sentencia capital dictada contra don Carlos Ometochtzin habría muy bien podido ser dictada por su abuelo Netzahualcóyotl, hasta por su padre Netzahualpilli. Y la evocación que el *Codex Quinatzin* hace del hijo pródigo y del hijo precavido tenía con que inculcar en la mente de los indios, que lo tenían entre sus manos, los destinos contrastados de don Carlos y de don Antonio, hijos ambos de Netzahualpilli.

La representación extremadamente estilizada del ejercicio de la justicia pudo haber sido considerada como una reconstrucción bastante elemental. No obstante, esta lámina no es una simple herramienta pedagógica.[33] Estos documentos fueron concebidos en el contexto particular del debate acerca de la racionalidad de los indios. Ahora bien, un debate exige argumentos claros, simples y contundentes a la gloria de los príncipes justos por antonomasia que reinaron en Texcoco, que se puede presentar como un espejo en el que Carlos V y su hijo el príncipe Felipe —Netzahualcóyotl y Netzahualpilli de ultramar— no habrían dejado de reconocerse. Éste es el testimonio que quiere rendir el *Quinatzin,* no con simples ilustraciones sino con la fuerza infusa de las pictografías, que valen tanto como todos los discursos. Porque, por pintores y príncipes que sean en la década de 1540, nuestros indios no sólo tienen ante sus ojos una

nueva justicia, nuevos tribunales y nuevos jueces, todos impuestos desde el exterior, sino que la justicia tradicional, cuyos logros y méritos recuerdan, está en proceso de convertirse en un vestigio del pasado, en el legado de un tiempo ido, con un resorte cada vez más limitado a los asuntos locales y a los delitos menores. De ahora en adelante la Corona española y sus representantes son quienes ejercen el derecho de vida y muerte: el virrey y la Audiencia son quienes fijan la norma y las condiciones de la aplicación de la ley.

El poder evocador de los glifos

¿Por cuál medio abordan los pintores todas estas cuestiones? Pintando glifos y excluyendo toda intervención "escrita". El valle de México no está vacío a la llegada de los chichimecas. Xólotl y su gente surgen en un paisaje donde ya se levantan construcciones en forma de pirámide. El glifo que designa la pirámide materializa la aparición de la ciudad organizada y de los centros ceremoniales. El glifo puede evolucionar y el monumento colapsar: la idea de crisis de la civilización la reproduce el dibujo de la pirámide que se derrumba y desmorona. La figura de un adulto en lágrimas, reproducida varias veces en el primer folio del *Xólotl,* agrega una dimensión emotiva al revelar la consternación que provoca la ruina de Tula y el éxodo que desencadena. Pero el éxodo no es el final de la civilización: los refugiados llevan consigo a otras partes las artes de la gran ciudad desaparecida. Las

pinturas del códice hacen visible con precisión una "transferencia de civilización".

Así, pues, los glifos son capaces de mostrar el acceso a la "civilización". Los pintores proceden por toques progresivos; el paso de la condición de nómadas a la condición sedentaria lo ilustra en primer lugar la instalación de las familias en la concha protectora que es la caverna. Es un paisaje de grutas en donde los cazadores-recolectores del *Tlohtzin* se inician en la agricultura.[34] La mutación progresiva de la caverna en la ciudad la traduce la evolución de los glifos de los topónimos: de un folio al otro, Tenayuca parece ante todo un abrigo de cavernícolas alrededor del cual se reúne una primera corte antes de transformarse en una ciudad rodeada por una muralla que la protege (véase la Figura III). Esta transformación sigue la evolución del modo de vida. Los pintores no disimulan que los chichimecas recién llegados deben a los inmigrantes toltecas los bienes que son la vida urbana, como también la legitimidad política materializada en el trono *icpalli* sobre el cual está sentado su jefe desde el segundo folio del *Codex Xólotl* (véase la Figura IV).

El topónimo Tenayuca no es sólo un indicador de civilización. El tamaño del glifo se agranda con el aumento de poder, subrayando al mismo tiempo el rango que ocupa en relación con otros topónimos. Más tarde, la posición hegemónica de Texcoco con respecto a sus vecinos y a sus súbditos está fuera de toda duda. Azcapotzalco a su vez alcanza su auge y esplendor político y su topónimo se impone mientras que la estrella de Tenayuca comienza a apagarse: como una piel de zapa, su glifo co-

mienza a encogerse antes de desaparecer del códice.[35] Son, pues, la aparición de topónimos, su cruzamiento, su reducción, incluso su escamoteo, los que, al ritmo de los folios del *Xolotl*, ilustran la evolución política de la región. Al mismo tiempo, y por tanto en el mismo plano, otros glifos registran el desplazamiento de la caza a la agricultura y a la vida urbana. En el segundo folio del *Xolotl* los líderes chichimecas ofrecen todavía presas de caza como tributo a su jefe todopoderoso. En el folio siguiente aparecen los primeros campos de maíz vigilados por los guardias chichimecas, a las órdenes de Quinatzin. Más lejos todavía, un azadón indica que los señores y las aldeas de la región de Texcoco viven ahora del cultivo de los campos.[36] Ya no se contenta uno con supervisar los cultivos de los territorios invadidos. Se ha entrado en la civilización agrícola y urbana. Así, en lugar de entregarnos una instantánea de los lugares y una sola, los "mapas" del valle de México ponen en imágenes, o si se prefiere en glifos y en espacios, los sucesivos estados por los que pasa la comarca en los siglos que preceden a la Conquista.

VIII. ¿OTRO ORDEN DEL TIEMPO?

¿Cómo explicar el escamoteo de Chicomóztoc, la gruta original o el silencio sobre las etapas de la migración? La actitud es especialmente intrigante porque otras pinturas realizadas en la misma época, como el *Mapa 2 de Cuauhtinchan* o la *Historia tolteca chichimeca,* muestran esta fase del pasado. En estas dos piezas, el periodo de la migración está marcado por intervenciones divinas, comenzando por el episodio de la partida, la salida de la caverna de Chicomóztoc, el antro primordial de donde pretenden haber salido todos los grupos de lengua náhuatl. La "fábula" satura el relato de la partida y ritma los desplazamientos de los pueblos cuyo pasado se escalona en estos documentos. En el valle de Puebla, los autores del *Mapa 2 de Cuauhtinchan* —que relata la salida de Chicomóztoc y la migración de los nahuas hacia Cholula— no hesitan en hacer que aparezcan divinidades y sacrificios humanos en una pintura fechada antes de 1544, que atestigua la legitimidad de sus derechos. Así, esta obra es contemporánea de nuestros códices. Revela que, en una región vecina, grupos indígenas, al contrario de los *tlacuilos* de Texcoco, prefieren desarrollar la integralidad de su pasado, sin omitir nada de su "prehistoria", por manchada que estuviera de idolatría a los ojos de los religiosos.[1]

Los pintores de Texcoco debieron practicar la autocensura, en parte por convicción —en caso de sincera adhesión al cristianismo—, en parte por cálculo político. Eliminar lo que era "idólatra" no significaba hacer *tabula rasa* del pasado, sino deshacerse de todo lo que los españoles consideraban tal. Así que los *tlacuilos* vacían el pasado que pintan de toda intervención divina explícita. No sólo en su fase migratoria. Basta comparar el *Xolotl* con una pintura confeccionada antes de la Conquista por los mixtecos, el *Codex Zouche-Nuttall*, para constatar la desaparición de los dioses: al parecer, los episodios que se suceden prescinden de toda injerencia sobrenatural. ¿Estarían ya muertas en esta década de 1540 las divinidades de los indios?[2]

Uno se queda impactado por otra ausencia en las pinturas, y ésa de gran importancia. El monte Tláloc, lo hemos dicho, alcanza su punto más alto a más de 4 000 metros de altura sobre el nivel del mar. Parece paradójico que se guardara silencio sobre la intervención de la montaña en el poblamiento de la región y el auge de Texcoco, mientras que se pone toda la atención a los instantes en que se establecen los migrantes y a la geografía del conjunto de la región. Este impresionante relieve, lo hemos reiterado, lleva todavía en su cima los vestigios de un santuario dedicado a Tláloc, dios del agua y de la agricultura. La montaña figura en el itinerario de Nopaltzin, hijo de Xólotl, cuando reconoce el territorio del valle de México. Pero permanece hundida en el anonimato.

Esta vez ni hablar de contar con la ignorancia de los españoles como en el caso de la gruta de Chicomóztoc: el proceso del cacique don Carlos en 1539 fue la ocasión para examinar en público los cultos que continuaba abrigando y suscitando el monte Tláloc, examinar a los testigos y los inculpados, incautar las ofrendas, recoger evidencias probatorias. La discreción de nuestros pintores tiene más bien el carácter de *no comment*.[3]

Silencio sobre los orígenes, discreción sobre el monte Tláloc… ¿Debe hablarse de "secularización" de la memoria india?[4] Bajo la influencia del cristianismo de los vencedores, los pintores habrían vaciado su pasado de connotaciones y resonancias religiosas. Una historia sin intervención divina, un pasado sin matriz primordial, un paisaje depurado de sus presencias ancestrales, como se dice de un agua que está desmineralizada.

Para hablar de "secularización" sería necesario que la línea divisoria entre profano y sagrado, que nos parece tan evidente, hubiera tenido semejante consistencia para los letrados indígenas y los letrados españoles del siglo XVI, suponiendo, evidentemente, que estos dos registros existieran como tales en uno y otro lado del Atlántico. Todavía hoy nos percatamos de que la distinción entre sagrado y profano no es universal. La idea de que puede existir un ámbito religiosamente neutro supone que una religión constituye un corpus de rituales y creencias que se puede desprender del entorno en el que se ha desarrollado. Para los franciscanos la idea cae por su propio peso: basta arrancar de los espíritus indígenas todo lo que es del ámbito de la "vieja ley" para injertar en su lugar la fe cristiana, puesto que están convencidos de encon-

trarse frente a un objeto de la misma especie que el cristianismo y el islam, y, por tanto, en principio separable y asimismo sustituible. Pero ¿se encuentran verdaderamente enfrente de una "religión" de contornos definidos? Según los frailes, lo sagrado cristiano debe tomar el lugar de lo demoniaco indígena, sin que haya necesidad de tocar las costumbres que parecen anodinas e indemnes al veneno de la idolatría (el franciscano Bernardino de Sahagún será uno de los únicos en proclamar, con pruebas a la mano, que el universo de los indios está atravesado de principio a fin —el religioso habría escrito "contaminado"— por la idolatría).

¿A qué puede corresponder este *no man's land* arreligioso de contornos tan borrosos? ¿Tiene alguna existencia cualquiera para los indígenas? De manera general, del lado español no se hace uno demasiadas preguntas y se mece en la ilusión de que lo cotidiano de los indios se dividiría entre actividades profanas, por tanto inocentes y tolerables, y ritos con tachas de impiedad y *a fortiori* condenables. Esta manera de ver las cosas satisface indudablemente tanto a los europeos como a los indios. Excluye la idea de una extirpación radical, por lo demás impracticable, y deja que los indígenas recuperen todo tipo de creencias y de hábitos ancestrales.

En Texcoco los pintores aprovechan esta ilusión. Tomando nota de las prohibiciones cristianas, cuentan con la ceguera europea. Eliminan, o simplemente atenúan con un velo de discreción, todo lo que en la superficie puede dejar atónitos y conmocionados a los recién llegados: en la primera lámina del *Xolotl*, encima del glifo de Cholula, una serpiente minúscula asociada a la fecha 1-

Caña *(Ce Acatl)*, enmarcada por dos sacerdotes que se pueden reconocer por su larga cabellera, bien podría registrar la presencia del dios Quetzalcóatl. Al mismo tiempo, los pintores descartan toda concepción cristiana de lo sagrado y preservan con los medios a su alcance aquello a lo que se adhieren, y estos medios, lo vamos a ver, todavía están muy lejos de ser desdeñables.

Más que secularizar los tiempos idos, los *tlacuilos* saben escoger el lado menos molesto y dirigirlo hacia el ojo inexperto de un eventual observador europeo. ¿Cómo explicar este truco de prestidigitación? Porque aprovechan los soportes y los lenguajes exclusivamente indígenas (códices, glifos, cromatismo, despliegue bidimensional…) que confieren a sus producciones un aura de antigüedad y un toque de exotismo apropiados para desviar la atención de los inquisidores. Esta toma de posición, parece jugar igualmente con una relación con lo real que diverge fundamentalmente de la de los jueces y clérigos españoles.

Se ha formulado la hipótesis de que el silencio "forzado" de los pintores respecto de la "fábula" —los orígenes prodigiosos y míticos, la intervención de los dioses — se compensaba con una batería de metáforas[5] que inyectaría en un mensaje religiosamente aseptizado referencias incesantes a instancias de orden metafísico: los soberanos ocuparían el lugar de los dioses, el tándem real Netzahualcóyotl / Netzahualpilli remitiría al tándem divino Tláloc / Huitzilopochtli, los accidentes del relieve albergarían los lugares primordiales, las cavernas de los chichimecas serían otros tantos guiños al antro original, Chicomóztoc, el palacio de Texcoco ofrecería, como

Chambord, una suntuosa imagen del cosmos… Así que los códices funcionarían como teatros simbólicos en donde la gesta de los humanos sería sistemáticamente la transposición de la gesta de los dioses.[6] Todo esto es obvio cuando se cree con Ronsard que

> le monde est un théâtre et les hommes acteurs […]
> Les cieux et les destins en sont les spectateurs.
>
> [El mundo es un teatro y los hombres actores […]
> Los cielos y los destinos son sus espectadores.]

Pero Texcoco no es Chambord ni el valle de México el valle de la Loira.[7] Evitemos atribuir a las élites indígenas una manera de ver las cosas que sería ante todo más la nuestra que la suya. En su relación con el mundo, parece que los indígenas privilegian la relación concreta, la cercanía íntima. Como si la parte hablara por el todo, sin que hubiera solución de continuidad entre lo que para nosotros es lo visible y lo invisible, ni distancia insalvable entre lo que llamamos inmanente y lo inasible. La materialidad de la *pintura,* la fragilidad de la hoja de agave, las capas de pigmentos, los "retoques" y el juego de las formas, la proliferación de los seres y los gestos en las páginas de los códices tienden un puente hacia las cosas de antaño tal como los indios las memorizaron y las siguen comprendiendo en la década de 1540. Un mundo en cuyo seno los seres, las cosas y los dioses están ligados unos a otros. "Así, pues, visible e invisible se presentan ante todo en una relación de va y viene permanente:

uno sirve a lo otro, uno se convierte en lo otro sin pérdida ni ruptura".[8]

En su análisis del confucionismo, François Jullien nos recuerda que nuestras maneras de pensar no son universales ni evidentes por sí mismas. La singularidad de China puede ponernos en la pista de la singularidad de México. El mundo indígena se escalonaría, ante nuestros ojos, presente, zumbando de vida, en cada folio de los códices. La gruta pintada, en el sentido fuerte de *ixiptla,* por tanto de presencia viviente, se impone en el folio. La fragosidad en la roca pintada en forma de gruta que abre de par en par el paisaje montañoso hace que surja otra caverna, lejana y primordial, pero al mismo tiempo tan cercana. Así, los códices y los pintores no tienen que oponer un visible, que no sería más que una apariencia groseramente pintada, a un invisible agazapado en otro lugar inaccesible en donde vibraría la suprema realidad de las cosas. Los mundos interactúan sin que ninguno se aísle en una esfera inaccesible.[9] Dicho de otra manera, en este estadio los indios no tienen necesidad de jugar a las escondidas, menos aún de crear "un subtexto disimulado parcialmente" para ocultar genealogías míticas, ni de distinguir entre pasados "sagrado" y "profano". No es sino con el pasar de las generaciones que los saberes se van a diluir. Se van a fragmentar y se escindirán entre reminiscencias, cada vez más elípticas, entidades prohibidas y creencias suceptibles de ser admitidas por los españoles, que mezclarán inextricablemente lo maravilloso cristiano, los antiguos rituales de las demarcaciones y los recuerdos del primer siglo de la Conquista.

La contigüidad de los seres y de las cosas se inscribe en un orden del tiempo, suponiendo que se trate aquí de tiempo. Las palabras nos hacen tropezar a menudo: ¿cómo evitar hablar del tiempo como si fuera una idea universal y atribuir a los indios concepciones que son sobre todo las nuestras? La idea de tiempo no tiene nada de algo invariante. Nuestro tiempo no es el de los religiosos españoles, aun cuando éstos pertenezcan a nuestro pasado. Las maneras divergentes en las que nosotros, nuestros predecesores franciscanos y las élites indias de la Conquista nos situamos frente a las cosas pasadas están generalmente implícitas y raramente se perciben en su singularidad y su inconmensurabilidad.

Comencemos por lo más simple. La rememoración colonial invirtió las prioridades. Antes de la cristianización, los pintores indígenas se interesaban por encima de todo en los orígenes del mundo, y las etapas primordiales eran los momentos que convenía preservar y transmitir.[10] En el siglo xvi, bajo la presión de los religiosos y de la colonización, los *tlacuilos* se concentran en los periodos más recientes, aunque tengan que escamotear los tiempos más lejanos.

En los códices de Texcoco la superficie pintada activa la evocación o provoca la irrupción de una edad ida. El presente indígena está en sintonía entonces con los episodios que descubre la pintura. Los indios no conciben un flujo irreversible que cavaría un abismo infranqueable entre el presente y las épocas que han desaparecido

para siempre. No es una flecha dirigida, lanzada desde la creación del mundo en la perspectiva del Juicio Final, acelerada, dado el caso, por las aspiraciones milenaristas.

Nuestra idea común y corriente de tiempo no tiene relación alguna con lo que los *tlacuilos* pintaron. ¿Se debe considerar, por tanto, que la dimensión espacial de los acontecimientos tendría ventaja sobre su dimensión temporal, como si el trabajo de los pintores debiera obligatoriamente medirse en términos de espacio o, bien, de tiempo? Se tiene la sensación de que el pasado obedece aquí a un juego complejo de interacciones, ritmado por los afrontamientos de fuerzas contrarias que se encarnan, al hilo de los siglos, en la ola chichimeca frente a la resaca tolteca o a las guerras que libran los fundadores de Texcoco contra sus rivales. Los seres y las cosas cobran vida en un continuo ir y venir de energías opuestas. A fuerza de confrontaciones, intercambios y fusiones, los ciclos se concatenan, las parejas de elementos antagónicos se suceden.[11] Cuando los primeros folios del *Codex Xolotl* reúnen a toltecas y chichimecas, cuando confrontan a los sedentarios con los nómadas o a los agricultores con los cazadores-recolectores, es indudable que registran la dualidad primordial inscrita en uno de los principios reguladores del cosmos: la pareja original Ometecuhtli / Omecíhuatl.[12]

El inicio del códice muestra a los recién llegados frente a los exilados que están en estado de ruptura de civilización; la continuación pone en escena dos grupos tan profundamente divididos como inseparables, acolhuas y tepanecas. De lengua náhuatl, los dos campos hacen alar-

de de ser los herederos de Xólotl y de las ciudades toltecas. A su vez, la lucha entre Texcoco y Azcapotzalco es la que imprime su dinámica y cada campo reparte sus fuerzas en tres ciudades: las del Este (Texcoco, Huejutla, Coatlinchan) se enfrentan a las del Oeste (Azcapotzalco, Tenochtitlan, Culhuacán).[13] Una vez vencida Azcapotzalco, y eliminada del juego, se instaura otra fase de tensión: el poderío ascendente de México-Tenochtitlan se yergue frente a la capital acolhua. Este par de ciudades dominará la escena política hasta la irrupción de los españoles y durante mucho tiempo después.

La ligadura de los años

¿Cómo señalar la sucesión de estos conflictos? En el *Codex Quinatzin,* la yuxtaposición de los glifos puede corresponder a un orden cronológico de llegada: es el caso de los grupos que van a constituir los diferentes *barrios* de la ciudad de Texcoco.[14] Yuxtaposición aun cuando la misma escena se inserte entre un cuadro de la "vida salvaje" y la pintura de un *altépetl,* la ciudad de Culhuacán, en la parte inferior del folio y a la derecha.

Los pintores disponen igualmente de herramientas más precisas. No son las "fechas" en el sentido en que nosotros las entendemos. Los acontecimientos que retienen los pintores son "calificados" según el "calendario" mesoamericano por medio de una gama de 52 nombres de años cuyo conjunto forma un ciclo. Estos nombres se componen de una cifra y un sustantivo. De ordinario se

los asemeja a las fechas de nuestro calendario estableciendo correspondencias: por ejemplo, nuestro año 2017 sería el equivalente del año 5-Casa. Ahora bien, estas denominaciones no son puros marcadores cronológicos, sino más bien actúan como cajas de resonancia que relacionan íntimamente los episodios que marcaron el pasado. Así se tiene el sentimiento de que dos mecanismos producen los años: uno, el *tonalpohualli,* pone en juego 260 posiciones o días, y el otro, el *xiuhpohualli,* moviliza 365. *Xiuhpohualli* y *tonalpohualli* serían motores y no calendarios de astrólogo, como lo imaginaban los observadores europeos.[15] Dicho de otra manera, *tonalpohualli* y *xiuhpohualli* operarían regulando las mezclas incesantes de la energía que libera el cosmos en su devenir. La realidad del cosmos se tejería con los ritmos del *tonalpohualli* y del *xiuhpohualli*. Si el mundo fuera un organismo, estos motores se asemejarían a dos gigantescos relojes biológicos alojados en su corazón.[16] Nada que ver, entonces, con una flecha del tiempo en la que interviniera el dedo de una providencia divina.[17] El cambio no está ligado a trascendencia alguna y, si proviene de los humanos, emana más bien de combinaciones producidas periódicamente por el *tonalpohualli* y corresponden a las cargas de energía de la que cada ser es portador. Cada instante del día y de la noche corresponde así a una miríada de influencias cruzadas. Son estas influencias las que los sacerdotes se esforzarían en identificar para descifrar un destino, un acontecimiento, un auge o un colapso.

Tonalpohualli y *xiuhpohualli* coinciden cada 52 años. Esta conjunción, el *xiuhmolpilli*, marca la "ligadura de los años". Al terminar un ciclo de 52 años, los mismos

nombres de los años surgen de nuevo y se reproducen las mismas combinaciones de fuerzas. Durante un año *1-Pedernal* sucede que Quinatzin funda Texcoco, y es en otro año *1-Pedernal* que su bisnieto Netzahualcóyotl, de vuelta del exilio, regresa al poder en esta ciudad. Lo que entonces sucede reproduce un escenario que ya había ocurrido en el tiempo de Quinatzin aun cuando nada transcurra de manera idéntica en los detalles. Una "fecha" sirve para definir, o circunscribir, una conjunción particular susceptible de reproducirse bajo diversas manifestaciones y en contextos distintos: la misma "fecha" de *1-Pedernal* corresponde así a dos acontecimientos mayores del pasado del valle de México: la partida de los mexicas de la ciudad de Aztlán para llevar a cabo su gran migración y la toma del poder por obra del primer soberano mexica Acamapichtli en 1376. La creación de la Triple Alianza (1429) se produce en un año *2-Casa* y en un año *2-Casa* tiene lugar también la fundación de Tenochtitlan (1325), dos ciclos de 52 antes. El retorno de Netzahualcóyotl a Texcoco ocurre en un año *4-Caña*, año consagrado por la coronación de los príncipes nahuas.[18]

Calificar un acontecimiento es más importante que situarlo en un periodo de larga duración. Ésta es la razón por la cual los códices no precisan la posición de un ciclo respecto de aquellos que lo han precedido o sucedido. Para los pintores indígenas, esta manera de hacer las cosas pone en evidencia las resonancias del acontecimiento.[19] El lector occidental se esforzará con el fin de descifrar el enigma encontrando indicios que le permitan establecer un decurso cronológico satisfactorio, pero el éxito no siempre corona la búsqueda.[20]

Entonces, el movimiento del mundo y sus motores es lo que acciona todo lo que se desarrolla sobre la faz de la Tierra. La idea de una datación lineal, que partiera de la creación del mundo o del nacimiento de Cristo, sigue siendo una idea extraña a los pintores de Texcoco. Ciertamente, hay fases de creación: ya los cuatro soles se sucedieron y perecieron antes de que inicie la era del quinto Sol. Pero el movimiento primordial es anterior a estas creaciones: "Nada lo ha creado ni formado".[21] Se actualiza en la pareja original Ometecuhtli / Omeccíhuatl. Unión de principios contrarios, el movimiento se autogeneraría. Sería devenir incesante, transformación continua, a la vez destrucción y creación, orden y desorden.[22] Unas tras otras, las parejas recibirían su auge y esplendor, completándose y entrechocando en una interdependencia absoluta. La guerra, es decir, el choque del agua y el fuego, la tensión entre hombre y mujer, la confrontación entre chichimecas y toltecas, el afrontamiento de los acolhuas y los tepanecas encarnarían en múltiples ocasiones y en múltiples lugares "el proceso y el devenir del cosmos".[23]

Para los indios el tiempo no existe en sí, no es en manera alguna un marco de referencia abstracto que se pudiera aislar y tratar por separado. El tiempo no se aprehende más que cuando se ritualiza. Es el producto de la convergencia de cargas de energía vital distintas que llaman *tonalli*.[24] No hay tiempo si no pasa nada. No hay existencia más que en un espacio dado, aquel en el que fuimos, en el que somos, o en el que estaremos a punto de hacer algo.[25] De ahí procede esta noción de espacios-tiempos (en plural) que tenemos dificultad en discernir porque estamos habituados a disociar el espacio y

el tiempo. El espacio, escribía Merleau-Ponty, es "un ser todo positivo, más allá de todo punto de vista, de toda latencia, de toda profundidad, sin ningún verdadero espesor",[26] pero esta visión occidental no es la de los indios.

Entonces, los ritmos del pasado pueden variar como lo enseña el *Codex Xolotl*. Sus cinco primeras láminas relatan la llegada de los chichimecas y el emerger de los Estados nahuas del valle: después de estos acontecimientos que se escalonan a lo largo de muchos centenares de años es cuando los migrantes se convierten en toltecas. A este ciclo largo sucede un ciclo corto, puesto que las láminas siguientes cubren solamente los años de 1409 a 1427. Estas láminas se concentran en los incidentes que conducen a la ejecución del soberano de Texcoco Ixtlilxóchitl Ome Tochtli y a la huida de su hijo Netzahualcóyotl. En el primer periodo, las coordenadas de tiempo son relativamente imprecisas; en el segundo, por el contrario, se sigue de cerca la actualidad del inicio del siglo xv.[27] Otra diferencia: la primera fase se despliega en todos sentidos sobre el escenario espacial que es el valle de México; la segunda se asemeja más a una suerte de crónica.

A los glifos de año pueden añadirse indicaciones de duración. Así, la ruta de los toltecas que huyen de Tula está jalonada por medio de signos que marcan la llegada de los refugiados y por las duraciones vividas en cada etapa. Pero los 78 años indicados bajo el glifo de Cholula, en la primera lámina del *Xotlotl,* tienen al parecer otro sentido: señalarían la antigüedad de la fundación del santuario respecto de la llegada de los refugiados de

Tula. Glifos indígenas y duraciones sitúan unos episodios en función de los otros y siempre en relación con espacios determinados.[28] Algunas indicaciones, es verdad, dan la distancia que separa los hechos descritos de la fecha de realización de la pintura, pero es verosímil que ahora se trate de un reflejo colonial.

La cronología que se intenta establecer hoy, con el fin de ordenar los acontecimientos de acuerdo con nuestra escala, supondría una flecha del tiempo, pero ésta está ausente de las pinturas. El *Codex Tlohtzin* se limita así a yuxtaponer episodios en el espacio y se apoya exclusivamente en la sucesión de las generaciones.[29]

Las genealogías

Las genealogías abundan igualmente en el *Codex Xolotl*. Presentan otros medios de visualizar la memoria, proyectando en un espacio de dos dimensiones el decurso del tiempo que encarna la concatenación de las generaciones. Parece que los pintores ya disponían de un repertorio de convenciones que indican las líneas de sucesión, a falta de escalonar las relaciones de parentesco o configurar los árboles genealógicos que nos son familiares.[30] Esta vez los observadores europeos tienen la impresión de que se encuentran en un terreno conocido. La idea española de *línea recta* podría corresponder a las maneras indígenas de marcar la transmisión del poder.[31] Las genealogías medievales prepararon a los jueces españoles y a los religiosos para mirar las dinastías que les presenta-

ban los pintores indios. En el *Codex Xolotl* las secuencias genealógicas son más de una sesentena y reúnen a 319 personajes.[32] El linaje principal, que se remonta a Xólotl y a su mujer Tomiyauh, cuenta él solo 185 individuos repartidos en ocho generaciones.[33] Esta multitud de personajes teje una red extremadamente densa de relaciones que evoluciona al filo del códice. Así, las genealogías ayudan a visualizar la evolución de las alianzas y de las correlaciones de fuerza. Y las lagunas jamás son involuntarias. Al reducir a lo más esencial y luego al interrumpir las genealogías de Coatlinchan y Huexotla, el pintor del *Tlohtzin* encuentra un medio para ratificar la supremacía y el dominio de Texcoco sobre estas ciudades hermanas.[34] La sucesión de las generaciones permite que se puedan leer las transformaciones políticas, las relaciones diplomáticas y los cambios del modo de vida como, por ejemplo, la adopción progresiva por el hombre chichimeca de los vestidos y el corte de cabello a la tolteca.

La importancia política de las familias se mide por su cercanía respecto del fundador Xólotl y su cantidad de sangre tolteca. Una filiación masculina prevalece sobre una filiación femenina. Tomemos una situación ideal, la del hijo de Quinatzin, Techotlalatzin († 1409). Éste desciende de Xólotl (del lado chichimeca) y de Topiltzin (del lado tolteca) por las líneas paterna y materna, mientras que su esposa Tozquentzin reivindica la misma ascendencia por la línea de las mujeres. Un linaje tan prestigiado —el coctel chichimeca-tolteca— es un factor determinante para que se reconozca la hegemonía de una ciudad como Texcoco, aunque sea menos antigua que los asentamientos vecinos de Coatlinchan y Huexotla.[35] Una

regla jamás infringida: las líneas genealógicas legítimas siempre terminan prevaleciendo; lejos de ser el fruto del azar de los tiempos y de la biología, son la fuente activa del poder hegemónico que condiciona el devenir de una casa y conduce a la supremacía. Es de su legitimidad incuestionable de donde los príncipes de Texcoco y México-Tenochtitlan sacan su fuerza, mientras que la derrota de Azcapotzalco es la sanción de un linaje defectuoso.

Es más difícil identificar los lazos que hay entre las cadenas de descendencia y los territorios en los cuales echan raíces. El fluir del tiempo siempre se actualiza en un espacio determinado. No obstante, es necesaria una mirada experta para captar a qué ritmo se borran las generaciones de tipo chichimeca en favor de linajes de perfil tolteca que se afirman más a medida que los descendientes de los recién llegados se aculturan y arraigan. Las cavernas delimitan sobre el nuevo territorio esos espacios que asocian sedentarización y aculturación. Las mujeres prefieren ahora las prendas de algodón a las pieles de animal, el cuidadoso arreglo de sus peinados delata sus orígenes toltecas al mismo tiempo que recuerda el papel "civilizador" de las esposas que se introdujeron en el grupo chichimeca.[36] La multiplicación de las secuencias que ilustran estas alianzas revela la intensificación del mestizaje al filo de las generaciones. En todo el valle, la sedentarización y los matrimonios terminan acabando con la oposición entre cazadores-recolectores chichimecas y agricultores toltecas.[37]

La cadena de los episodios

¿Cómo se encadenan los acontecimientos? ¿Lo hacen según las relaciones de causa a efecto que vendrían a moldearse en una duración concebida como la esencia del tiempo? ¿Nos encontramos ante una causalidad clásica que se encarnaría en los múltiples protagonistas convocados por los pintores? A primera vista, parece que los *tlacuilos* quieren destacar el papel de los individuos[38] cuando no es el de los grupos asociados al topónimo de su ciudad de origen.[39]

Aún habría que precisar lo que los espíritus del Renacimiento entendían por individuo y actor histórico: la noción de "carácter" que se encuentra en Maquiavelo o Guicciardini no tiene nada que ver con nuestra visión moderna de la autonomía del individuo.[40] En ellos, el hombre se define según criterios aristotélicos, siguiendo una escala de valores morales que determina directamente sus acciones. La concepción del yo se funda a la vez sobre rasgos físicos y conductuales, mucho más que en la idea de una vida interior y de una singularidad absoluta. Está excluido pensar que nuestros pintores ya hubieran asimilado esta figura de actor histórico.

Sería conveniente preguntarse también si las sociedades mesoamericanas compartían nuestra concepción de la concatenación de los hechos. ¡Como si de nuevo fuera evidente que todos los pueblos de la Tierra escribiesen su historia siguiendo la moda europea, con su botiquín de conceptos correspondientes![41] Los *tlacuilos* del *Quinatzin* nos muestran grupos que se reúnen y forman el embrión de la ciudad de Texcoco. En el códice leemos espontáneamente una relación de causa a efecto: un acon-

tecimiento desencadenaría otro. ¿No existiría esta relación más que en nuestra mente? Yuxtaponiendo estos grupos en el espacio u ordenándolos al filo de las genealogías, parece que los pintores más bien presentan la secuencia de los acontecimientos y de los seres preocupándose esencialmente de los conjuntos que ellos componen. Ellos pintan acciones y figuras que se siguen. No se ponen a profundizar los orígenes o las intenciones.[42]

Esta visión tiene su explicación en el interior de un mundo entregado a la interacción de las dos fuerzas primordiales. La dinámica que resultaría de ella no cesaría de engendrar un dilatado conjunto de espacio-tiempo en cuyo seno surgirían los seres y los acontecimientos memorables.[43] Una vez más, China nos sugiere que caminemos en esta dirección cuando postula que "la causalidad histórica se confunde con el dinamismo del tiempo mismo, que no es otro que el dinamismo cósmico del *Dao*".[44] En el *Codex Xolotl* y el *Códex Tlohtzin*, las líneas genealógicas legítimas canalizan y vuelven espacio el movimiento del mundo, como si fueran los rieles de un devenir inexorable convergente en la grandeza de Texcoco y culminando con ella. Creación, fundaciones y ruinas se concatenan y alternan.

Jugando en dos dimensiones, la pintura es capaz de presentar secuencias múltiples de eventos que se desarrollan en el mismo momento y en la misma región. En un relato escrito a la europea, estos acontecimientos se suceden al filo de los capítulos, y el texto está acompañado de recordatorios y retornos al pasado. Los pintores toman otro camino que ilustra de manera sinóptica los desplazamientos de los protagonistas y condiciona la ex-

tensión de la superficie pintada a la importancia del acontecimiento. Así, en el primer folio del *Codex Xolotl* se ve a la vez el reconocimiento del territorio por Nopaltzin y el éxodo de los toltecas que han venido a refugiarse en el valle de México. Los civilizados "sin ciudad" circulan hacia el sur y hacia el este. Luego avanzan hasta Cholula, en el vecino valle de Puebla, sembrando a su paso enjambres de nuevos embriones de civilización. Los chichimecas, por su parte, organizan recorridos de reconocimiento y demarcación que rodean el espacio midiendo el sur, el este, el norte y finalmente el oeste.[45] Todos, chichimecas y toltecas, se reúnen en Tenayuca. La convergencia de los dos movimientos reúne los fermentos de la génesis étnica y política de la era "moderna" que culminará con la formación de la Triple Alianza. Los pintores concretan la emergencia de un "proceso de civilización" en su movilidad y complejidad. Lejos de reducirse a esta fórmula abstracta, este proceso se materializa en el folio por la localización precisa de los lugares y grupos, por la señalización de todos los desplazamientos y la iluminación con una vista cenital del teatro de este pasado, el valle de México. No nos encontramos, pues, ni frente a un paisaje ni frente a un mapa geográfico.

Otro recurso que ofrece la espacialización: es en el mismo sitio donde Nopaltzin recibe de su padre Xólotl la orden de partir a hacer un reconocimiento del valle de México y al que retorna para darle cuentas de su misión. Así, pues, el punto de partida de las expediciones de Nopaltzin es también el punto de llegada, como si el pintor fundiera dos instantáneas y jugara con la condensación del tiempo, el alfa uniéndose a la omega o, en los términos de Merleau-Ponty, "como si este afrontamiento de

incomponibles pudiera y pudiera por sí solo hacer manar [...] en la tela la transición y la duración".[46] Mismo procedimiento cuando Cacama, el último soberano de Texcoco entronizado antes de la llegada de Cortés, es el eco del primero del linaje, Xólotl, el fundador, y de su esposa, Amacui. O también cuando un mismo folio (núm. 9) reúne la huida de Netzahualcóyotl y su regreso al trono. El tratamiento indígena del pasado no tiene, pues, nada de lineal.

El espacio varía con los acontecimientos que se desarrollan en él. Puede encogerse o vaciarse cuando no pasa nada en él, o experimentar toda suerte de distorsiones para ser el alma de las evoluciones y las transiciones. Las montañas se alargan cuando su marco es indispensable para la acción, pero también pueden desaparecer.[47] En lugar de ofrecer una representación estática del centro de México, la "geografía" de los pintores está sometida al episodio, al mensaje o a la demostración que tratan de transmitir los *tlacuilos*. Esta movilidad nos parece tanto más notable cuanto que los pintores eran capaces de dibujar los contornos del relieve con una gran precisión.[48]

Los grandes acontecimientos

¿Qué es un episodio memorable en la cabeza de nuestros pintores?[49] Los autores del *Codex Quinatzin* parecen estar de acuerdo en hacer de la constitución de la Triple Alianza entre México, Texcoco y Tlacopan uno de los pivotes de la construcción del pasado. Comienzan por

pintar a los miembros que componen la confederación tepaneca bajo la tutela de Azcapotzalco, luego detallan las maquinaciones del todopoderoso señor de esos lugares, Tezozómoc. Bien resuelto a tomar el control del valle de México, éste ataca a Texcoco, depone a su señor, Ixtlilxóchitl Ome Tochtli, y lo manda matar. El hijo de Ixtlilxóchitl, el joven Netzahualcóyotl, pierde su trono y se va al exilio. Tezozómoc dirige entonces sus ataques contra México-Tenochtitlan. Después de su muerte, su hijo Maxtla continúa las hostilidades, pero no sabe cómo proceder: es aplastado por una coalición compuesta por Netzahualcóyotl y su tío Ixcóatl de México al término de la guerra tepaneca (1427-1428). A partir de entonces México-Tenochtitlan y Texcoco no tienen más que repartirse el poder sobre el valle y nada cambiará en éste hasta la irrupción de los conquistadores.[50] Es el advenimiento de la Triple Alianza. El *Codex Quinatzin* proporciona toda una serie de indicaciones cronológicas (que para nosotros corresponden a los años 1427, 1428, 1429, 1430), insertas entre los dos aliados de Texcoco, México y Tlacopan, y que marcan el ritmo de las peripecias de esta lucha. Un pintor añade una cifra, 115, para indicar el número de años que separan estos episodios de la realización del códice (1542 o 1545).

Parece que las memorias indias tienden a desplegarse y a cristalizar en torno de números en resonancia con los principios cósmicos. Cielo, tierra y mundo subterráneo, ¿no forman una de esas tríadas originales? Así, pues, la Triple Alianza se relacionaría con la tradición de un modelo cósmico cuya aura recaería en los miembros de dicha Alianza. Habría sido un acontecimiento (en el espíritu de los indios) menos porque constituyera un momen-

to único que porque su perfil tripartito se elevaría al rango de los fundamentos amerindios.[51]

No cabe duda de que, a los ojos de los indios, episodios mayores han señalizado con balizas el pasado del valle de Texcoco. La instalación de Xólotl y sus descendientes es uno de ellos; la constitución de la Triple Alianza, puesta en relieve por los pintores del *Codex Quinatzin,* es otro. Por el contrario, la conquista española no es invocada sino indirectamente en las genealogías del Tlohtzin. Tampoco hay una imagen de la ejecución reciente de don Carlos, el cacique de Texcoco enviado a la hoguera en 1539, algunos años antes de la realización de nuestro códice. Uno se asombraría hoy de estos silencios o de esta discreción porque disponemos de informaciones externas a los códices —el proceso inquisitorial hecho al cacique de Texcoco— o porque consideramos que un golpe de la magnitud de la conquista española debe hacer época. A cambio de ello, por todo lo que precede a la Conquista, nuestra mirada es absolutamente tributaria de la selección operada por los pintores indígenas. Dicho de otra manera, por lo que se refiere a todos estos periodos, es extremadamente difícil evaluar la parte de silencio y de manipulación, y, más generalmente, los criterios que orientaron las elecciones de los indios, a menos que dispongamos de otras fuentes de información. Al menos se ha visto que los acontecimientos de tipo "religioso", "mítico" o sagrado —de hecho, todo lo que para los españoles pertenecía al ámbito de la *fábula*— son objeto de una censura o, más exactamente, de un escamoteo sistemático.

Otra dificultad para entender la singularidad de las "grandes fechas": los *tlacuilos* no parecen oponer lo genérico o lo universal a lo particular. Los chichimecas de los tres códices siguen siendo los chichimecas de Xólotl y no los chichimecas genéricos, anónimos, de Motolinía. De la misma manera, la exposición del modo de gobierno, el cuadro de lo político, la descripción del aparato judicial, el teatro de la ley, dan la impresión de no concernir sino a la esfera texcocana.[52] El *Codex Quinatzin* se sirve de una situación particular para entregar un resumen sintético de lo que nosotros comprendemos por "poder" y "ley". La idea de ciudad-Estado, el término intraducible *altépetl,* siempre es indisociable de un espacio-tiempo dado, de un lugar preciso y de un tiempo determinado. No es que estas élites ignorasen el pensamiento abstracto, pero no parece que este pensamiento abstracto se declinara, como en Europa occidental, sobre la base de una bipolaridad o de una oposición entre lo singular y lo general. Al contrario, todo lo que se invoca individualmente parece ser al mismo tiempo percibido de una manera global, un poco como si nosotros no hiciéramos distinción alguna entre la Revolución y la Revolución francesa.[53]

Una misma intención ideológica recorre el conjunto de los códices, condiciona sistemáticamente la selección de los acontecimientos y también se despliega en el espacio: la ocupación del territorio proclama la centralidad del poderío acolhua. Por más que los folios del *Xólotl* engloben físicamente el valle de México, una parte del valle de Puebla, la región de Tulancingo y la provincia de Meztitlán, la pintura señala obstinadamente la supremacía acolhua, manteniendo a Texcoco y a sus súbditos en

el corazón del folio. Si esta intención es fácilmente identificable y mucho más legible que el uso que hacen los pintores de los espacios-tiempos, es porque corresponde a un contexto colonial del que están obligados a tomar nota en adelante los antiguos jefes de Texcoco, incluso a aprovecharse de él, contando con el declive de la capital vecina, México-Tenochtitlan. Se puede querer pintar a "la antigua" y mantener puesto un ojo sobre el nuevo estado de cosas.

IX. ACOMODOS Y RESISTENCIAS

¿Se inspiran nuestros pintores en las formas de historia que conquistadores y misioneros trajeron consigo en sus bagajes? ¿Son los sobrevivientes de un mundo "premoderno", destinado a desaparecer o a no sobrevivir, a no ser en forma de vestigio, o reaccionan a la modernidad colonial que está a punto de hundirlos? ¿Son "no modernos" o premodernos? ¿Vienen más bien a defender otro mundo irrecuperable para Occidente,[1] incluso otra modernidad, la del Texcoco del siglo xv? La construcción del pasado que proponen no obedece a ninguna de las grandes escisiones que se imponen en la Europa de la época: moderno / medieval o moderno / antiguo. Esta construcción también difiere de lo que se observa en el proceso de historicización cada vez que el presente occidental y colonial se da como un horizonte obligado.

Primeras influencias coloniales

Ya hemos puesto de relieve el recurso exclusivo a sistemas de expresión tradicionales, que en principio se articulan con todos los recursos de una memoria oral mientras existan depositarios. Sin embargo, tradición no quiere decir inmovilidad. Los pintores de nuestros códi-

ces no intentaron acomodar los glifos a la escritura de los vencedores, pero es posible que los glifos ya hubieran comenzado a modificarse al contacto con la escritura europea, por ejemplo "formando suertes de frases compuestas de jeroglíficos".[2] A diferencia de los códices prehispánicos, las láminas del *Xolotl* no deben orientarse en diferentes sentidos: puede verse también en ello una influencia colonial precoz.

Los pintores soltaron evidentemente el lastre sobre el fondo, borrando toda dimensión abiertamente idólatra y entrando en el tema del debate —la civilización de los indios— que se les imponía desde fuera. Igualmente los relaciona con el mundo colonial la voluntad, afirmada en todos los tonos, de establecer la legitimidad y el primado de la dinastía texcocana y la inviolabilidad de su patrimonio en el contexto de una dominación extranjera. Generaron un idioma común con sus invasores, hablando de un extremo a otro de los códices la lengua de la política y del poder.

En el *Codex Xolotl* los acontecimientos se desarrollan sobre un fondo que se ha podido calificar de "protopaisaje". Combinaría una representación en forma de diagrama con una visión panorámica de la región; la primera sería evidentemente de origen indígena, y la segunda introducida por los invasores. La representación de los lagos del valle de México hace pensar en la imagen grabada de la ciudad de México, publicada en 1524 en Núremberg, que probablemente inspiró una pintura indígena. Así, pues, este códice sería, bajo este ángulo, un objeto mestizo.[3]

¿Hay que localizar en el plano del palacio de Texcoco contenido en el *Quinatzin* la influencia del templo de Salomón, que popularizó la *Crónica de crónicas,* esta historia universal publicada en latín en Núremberg en 1493? ¿Relacionaron los pintores la proyección cósmica de la morada de los reyes de Texcoco con las especulaciones, que inspiró la arquitectura del templo y los franciscanos les habrían explicado? Es la misma disposición en cruz, el mismo "santo de los santos" en la parte superior del diagrama, abrigando la presencia divina —aquí bajo la forma de los soberanos de Texcoco (*ixiptla* de los dioses) y allá bajo la forma del arca de la Alianza—, el mismo patio en el templo y el palacio. Todavía mejor, las humaredas del altar del holocausto están en simetría con las que se elevan de los dos braceros del patio del palacio. Las numerosas genealogías que adornan, el texto de Núremberg, ¿no habrían atraído a su vez la mirada de los príncipes de Texcoco y sus pintores?[4] Es difícil responder, pero sin duda se tiende demasiado a minimizar la impronta cristiana y la capacidad de aprendizaje y asimilación de las aristocracias mexicanas, tanto por ignorancia de los mundos del Renacimiento como por el cuidado en escribir lo políticamente correcto.

Al parecer, los pintores jugaron con las diferentes maneras en que los religiosos españoles y las élites indígenas concebían las relaciones entre lo explícito y lo implícito, lo invisible y lo visible. En un mundo colonial no son sólo los grupos los que se enfrentan sino asimismo las percepciones del mundo. La parte inmersa, por tanto oculta, cambia de sentido y de naturaleza según que uno la sitúe en la vertiente amerindia o en la vertiente de los teólogos cristianos. En el mundo de los conventos y es-

cuelas, una apariencia remitirá a realidades que están fuera del alcance, disimuladas y superiores por ser trascendentes, mientras que en el de los amerindios una presencia palpable y mensurable operará como la prolongación física, la actualización de una fuerza o de una presencia latente, susceptible de manifestarse bajo las formas más diversas.

Los indios no tienen la misma percepción de lo real que tienen los intrusos. No se adhieren a las explicaciones o a las conminaciones de los monjes, los jueces y los europeos con quienes tienen un trato habitual. Para ellos las montañas siguen siendo seres masculinos o femeninos, que interactúan recíprocamente. Y son seres que, cada uno de ellos, están dotados de identidad, y son depositarios de memorias mucho más antiguas que los pueblos que las habitan, dando alma a un todo orgánico, pero en donde nuestros ojos no ven más que paisaje y valles.[5] Mientras que los recién llegados todavía no han trasplantado sus mitos cristianos al medio ambiente mexicano, la Tierra sigue siendo un ser que vive, creada en los dolores y el desgarramiento del parto, y nutre a los seres humanos de los que recibe ofrendas. Ella está perforada con cavidades que albergaron a las parejas fundadoras y continúan abriendo pasos entre la superficie terrestre y el reino acuático del dios Tláloc.

Cuando estas grutas se transforman en pirámides y en ciudades y los campos remplazan a los matorrales no cultivados, experimenta una metamorfosis el territorio colonizado por las parejas que componen las genealogías. Pero los pintores de Texcoco no son historiadores a la manera de Motolinía o de los cronistas españoles del

siglo XVI. Si por historia se entiende un relato del pasado concebido en una progresión lineal, poniendo en juego nexos de causalidad y adoptando la forma de un texto, apoyado en fechas, entonces aún no se han pasado del lado de la historia a la europea, humanista o misionera.

Una versión canónica

Todo indica, a cambio de ello, que los *tlacuilos* han comenzaron a construir un pasado de referencia con los pasajes obligados, los olvidos voluntarios y los silencios impuestos.[6] Es ahí donde quizá se pueda medir mejor el impacto de las transformaciones aportadas por la colonización. Son los misioneros los que introducen la idea de canon, ligado a la existencia de un texto escrito y fijo. La Biblia ofrece el mejor ejemplo de un corpus inalterable de textos de referencia. El grano importado se siembra en una tierra favorable: ya la expresión náhuatl *in tlillo in tlapallo* (lo negro / lo rojo) traduce a la vez la idea de escritura / pintura, de sabiduría y memoria, y la memoria se confiaba al *tlapouhqui-tonalpouhqui,* "el que se acuerda *(tlanamiquini),* el que posee libros y escrituras".[7] Los pintores saben que a Texcoco le hace falta un documento fundador, que sirva de autoridad al interior y al exterior, que pueda ser presentado ante los tribunales españoles o expedido a la Corona. Para resistir el presente es forzoso establecer la versión del pasado. Una versión única, expurgada y canónica. Texcoco debe parecer diferente de los otros señoríos como Coatlin-

chan, Huejutla, Coatepec, Azcapotzalco, aunque no fuera más que por el lazo privilegiado que pretende mantener con sus prestigiados ancestros Xólotl y Topiltzin Quetzalcóatl, encarnación de las raíces chichimecas y toltecas. Texcoco ha sido y debe seguir siendo un *altépetl* ejemplar.

En Europa, la afinación de un canon está acompañada de ordinario de una dimensión ética. ¿No acentuó la condición colonial la tonalidad moral de estas pinturas? El principio de legitimidad que domina de principio a fin el curso de las cosas sigue siendo un criterio dominante y prehispánico, pero el acento que insiste en la figura ejemplar de los reyes y el ejercicio de la justicia podría muy bien ser el efecto que tuvo la educación cristiana en los patrocinadores y sus pintores. Por lo demás, este rasgo no aparece sino en el *Codex Quinatzin*.

En la década de 1540, los pintores todavía están haciendo sus primeros intentos y ahora se comprende mejor por qué los tres códices siguen vías distintas, aunque permanezcan paralelas. Estos años son un tiempo de experimentación que todavía se resiste ampliamente al presente, es decir, al tiempo de la colonia y del cristianismo.[8] Después de esta notable partida, sus sucesores proseguirán el salvamento del pasado acolhua, pero cediendo cada vez más terreno a la historia a la europea.[9]

Los talleres de México

En esta misma década de 1540, los talleres de México

trabajan en otros proyectos que confirman la efervescencia del periodo. Algunos son paralelos a las realizaciones de Texcoco; otros difieren de ellas. Pero la mayoría de estos proyectos tienen en común la preocupación de ceñirse a las cosas del pasado sin abordar el presente colonial. Los *tlacuilos* pintan lo prehispánico y jamás lo contemporáneo. Los pintores de Texcoco y los de México-Tenochtitlan exaltan la grandeza de su *altepetl* como lo hacen los historiadores de Florencia, Venecia, Hungría o Escocia. Una misma preocupación por el pasado "nacional" o "protonacional" corre de Florencia a Texcoco, de Lisboa a México. Lucio Marineo Sículo escribe la historia de España, Polidoro Virgilio la de Inglaterra y Angelo Poliziano la de Portugal. Con todo, la preocupación no es nueva: la historia nacional es una invención de la historiografía romana, precisamente un legado de Tito Livio.[10]

Pintado hacia 1541 o 1542 en el barrio de San Juan Moyotla, fruto de la colaboración de un religioso que permanece en el anonimato y de un pintor, Francisco Gualpuyohualcal, el *Codex Mendoza* habría sido un encargo del virrey Antonio de Mendoza.[11] Aquí estamos en el corazón de la capital del reino, en la corte del virrey y en lo que subsiste de la alta sociedad indígena. Pintado para Carlos V, pero sin llegar jamás a su destinatario, el códice tuvo una juventud llena de aventuras que lo arrastraron por las aguas del Atlántico, por las rutas del reino de Francia, luego a París —entre las manos del cosmógrafo André Thevet—, a Londres, y finalmente a Oxford, donde hoy descansa en paz.

A diferencia de los códices de Texcoco, se trata de una realización concebida de principio a fin para la mirada y bajo la vigilancia de los españoles. Lo que explica la presencia de glosas en castellano, el uso de papel europeo y, lo que es más, el tratamiento de la información. Con todo, no es el fruto de una colaboración ideal: el autor español de las glosas se queja de que no tuvo el tiempo suficiente —no más de 10 días— para acabar su trabajo y sufrió las discrepancias que había entre los informantes. Este códice, expresión del ex-poderío hegemónico, concentra la información acerca de México-Tenochtitlan, que ocupa el proscenio de principio a fin.

La obra se compone de tres partes: la primera da la lista cronológica (1325-1520) de las ciudades conquistadas por México-Tenochtitlan, de Acamapichtli a Moctezuma, ignorando las derrotas. La segunda enumera los productos manufacturados y las materias primas que cada *altépetl* —371 en total— aportaba como tributo a la capital de la Triple Alianza. Es a la vez una geografía económica de la dominación mexica y un muestreo visual de las riquezas de Tenochtitlan. La tercera presenta una descripción de la sociedad mexica[12] y da cuenta de las instituciones, las actividades de cada grupo social, los ciclos de vida, la educación de los niños, la formación de los adolescentes, las penas que se aplican a los delincuentes, sin olvidar a las mujeres ni a los ancianos —las recompensas asignadas a los ancianos— (véase la Figura VII). Esta tercera parte recuerda las hojas que el *Codex Quinatzin* dedica al palacio de Texcoco y al ejercicio de la justicia, sin que se pueda determinar "qué ocurrió primero".

Esta descripción tan detallada del pasado mexica orientará hasta nuestros días nuestra percepción de la sociedad prehispánica. El *Codex Mendoza* adolece, sin embargo, de una enorme laguna: no nos muestra nada de los grandes rituales, de las prácticas religiosas, de los sacrificios y de los cultos a los dioses. Igual que las pinturas de Texcoco, escamotea el episodio de la migración. Este *impasse* —compensado por una obertura espectacular sobre la fundación de México-Tenochtitlan— o la discreción que rodea los cultos antiguos, ¿se explican, como en Texcoco, por el clima de reserva y de prudencia que prevalece en los primeros años de la década de 1540? ¡Los *tlacuilos* de las dos principales ciudades se habrían puesto de acuerdo! Es mejor deshacerse de una prehistoria embarazosa, difícil de purgar de sus dimensiones prodigiosas y "demoniacas" y que supuestamente no podría interesar a los vencedores. Aunque, como tampoco en Texcoco, no se podría hablar de una "secularización" del pasado. En México, los pintores privilegian las informaciones que reclamaba el poder colonial y todas aquellas que refuerzan directamente las posiciones de la aristocracia mexica frente al virrey y el resto del país. Era bueno recordar a las autoridades coloniales que los mexicas estaban en su propia casa en México, puesto que habían sido sus fundadores. Así, eran los primeros y legítimos ocupantes de esos lugares. Lo contrario habría vuelto más frágil todavía el *statu quo* político que dejaba en manos de las élites locales el gobierno de la república de los indios, es decir, una parte considerable de la ciudad.

La segunda parte del *codex* responde a las exigencias inmediatas de la administración colonial: ¿cuáles son los

tributos que el nuevo poder puede esperar de la zona de influencia mexica? ¿Bajo qué modalidad y en qué cantidad? Los informantes indígenas promovieron su versión de la expansión mexica, y el carácter oficial del *codex* validaba esta versión. Todo mundo salía ganando. Así, pues, las élites mexicas imponen su interpretación y sus pretensiones, mientras que la administración española halaga sin que le cueste nada la fiereza de los grandes vencidos.

La primera y la tercera parte sugieren estrategias más complejas. La sección propiamente histórica, en el sentido de una historia política y militar, comienza hablando directamente de la fundación de la ciudad. "Olvidando" la larga marcha guiada por el dios Huitzilopochtli, los pintores muestran a sus ancestros a punto de llegar al valle. La fundación se despliega sobre la primera página del códice, la más impresionante del volumen, e igualmente la más trabajada (véase la Figura VI). Como si quisieran compensar el espacio en blanco que precede, lejos de buscar "reducir" la importancia del acontecimiento, los pintores concentraron en él todos sus recursos. Además de los 10 fundadores, entre los cuales se encuentra Tenoch (que da su nombre a Tenochtitlan), no hesitaron en representar el águila prodigiosa posada sobre el nopal en el centro de un quincunce, que semeja el lago de Texcoco y el sitio de la fundación. Los cuatro cuadrantes corresponden a los cuatro barrios indígenas que estableció Huitzilopochtli, pero asimismo, de una manera menos discreta, las cuatro direcciones de un cosmos dispuestas alrededor de un eje único. Es un anuncio en que se hace público que México es el centro del valle, manteniendo a la vez —para un ojo informado de las

certezas indígenas— que sigue siendo el centro del mundo y el centro del cosmos. Este mismo ojo puede leer igualmente en él el recuerdo de la formación de la Tierra, que emerge de las aguas primordiales para ser descuartizada en cuatro regiones por dos fuerzas divinas, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, los cuales se convierten a su vez en el árbol cósmico que sostiene el cielo.

Esta vez todo está listo para atraer la atención sobre el episodio maravilloso, sin escamotear la práctica constante de la guerra ni la del sacrificio humano: a la derecha del águila, un *tzompantli,* o muro de las calaveras, recuerda la importancia del rito y su nexo con las conquistas. En el triángulo superior figura un templo, el primero que se edificó en Tenochtitlan. ¿Por qué mostrar tanto? Los orígenes "prodigiosos" de la ciudad ¿eran tan conocidos que hubiera sido inconcebible no mencionarlos? Después de todo, en la misma época una cantidad de ciudades europeas se jactaban de descender de divinidades o semidioses que no tenían nada de cristiano, comenzando por Lisboa, que se remontaba a Ulises, y Sevilla, a Hércules. ¿Suponía esto que en México como en Europa la genealogía "mítica" era bastante aséptica para no turbar las conciencias de los neófitos o que, simple y llanamente, estaba en vías de ser asumida por el nuevo poder? El blasón que Carlos V otorgó en 1523 ya llevaba una referencia a la planta sobre la cual el águila se había posado, y que disponía de "diez pencas de nopal".

Los pintores ejecutaron este códice en una situación sin precedentes. Se suponía que el códice proporcionaría una pintura para "uso externo", desconectada de toda práctica ritual, de todo manejo ceremonial, de toda reso-

nancia cósmica. Entonces, las cosas pintadas no tenían ya que inscribirse en una cadena de nexos que las relacionaran con el cosmos; intercambiaban su poder metonímico por una pura carga simbólica e informativa accesible a patrocinadores europeos. Las “cosas pintadas” se convertían en imágenes, en símbolos.

Sin embargo, no nos encontramos ante una cronología a la occidental, menos aún ante un texto ilustrado o una fuente cuantitativa, económica y geográfica. Los glifos empleados para identificar a los actores y designar los acontecimientos —el templo que arde para significar la toma de una ciudad—, la ubicación prehispánica de los sucesos con lo que supone de distancia respecto del cómputo cristiano, revelan la pasta de que están hechos los pintores indios, así como la orientación ideológica de los episodios, todo en provecho y a la gloria de México-Tenochtitlan.

La pintura de los orígenes

Si los pintores de Texcoco, igual que los de México, decidieron omitir la migración, en la misma época otros talleres toman la decisión opuesta. El *Codex Boturini,* o *Tira de la peregrinación,* relata una parte de la migración, deteniéndose antes de la fundación de Tenochtitlan. Pintada entre 1530 y 1541, según Donald Robertson, la *Tira* es probablemente originaria de México. Considerada una de las fuentes más antiguas sobre la historia mexica,[13] valora el origen chichimeca de los fun-

dadores de México-Tenochtitlan, sin escamotear el tema de la doble ascendencia, chichimeca y tolteca.[14] Así, pues, los mexicas se jactan aquí de descender de guerreros y cazadores excepcionales como lo hacían los pintores de Texcoco.

La *Tira* nos informa sobre las prácticas prehispánicas de “redacción”; los pintores de México probablemente introdujeron a sus ancestros *mexitin* en el interior de un relato sagrado preexistente en cuyo seno un dios tutelar remplaza a otro: el águila, en realidad Huitzilopochtli, toma el lugar del dios Mixcóatl.[15] Los *tlacuilos,* parece, tenían la costumbre de adoptar e integrar en su códice piezas enteras de otras pinturas. Lo que no quiere decir que plagiaran a sus predecesores como lo hacían alegremente los cronistas europeos del Renacimiento.

La *Tira* forma parte de una serie de pinturas que al parecer proceden de un modelo único.[16] Todas asocian escritura alfabética y glifos, ilustrando las transformaciones de las prácticas indígenas en el curso del siglo xvi. El *Codex Aubin*, que lleva la fecha de 1576, forma parte de ella. Nació de la interpretación parcial, y a menudo desigual, de la *Tira* misma, o de una pintura que se le parecía bastante. Se tiene la impresión de que el *tlacuilo* conservaba en su cabeza una parte de la información sin tratar de transmitirla de una manera exhaustiva.[17] En la segunda mitad del siglo xvi, los pintores del *Codex Azcatitlan*[18] se habrían inspirado igualmente en la *Tira*. El códice mismo se presenta también como un libro. Se despliega la migración sobre numerosos folios, pero esta vez, en Aztlán, la base de la partida mítica de los mexicas, se eleva el templo de Huitzilopochtli, y no sólo el de

Mixcóatl-Amímitl. Dicho de otra manera, la versión canónica del pasado mexica ha cristalizado.[19] Ya no se oculta más, sino que se despliega. Prueba de que se alejaron los huracanes contra la idolatría y se comienza a mirar esos tiempos lejanos con una mirada más distante. La distinción entre la época primordial, y mítica, y el "periodo histórico" parece poco a poco imponerse en los espíritus.[20]

En el curso de los años las pictografías pierden su complejidad. Retrocediendo ante el espacio acordado a la escritura alfabética, terminan por convertirse en simples viñetas del texto escrito. El pintor del *Codex Aubin* ya no es capaz de identificar a todos los personajes que dibuja; no retoma sino una parte de los glifos a riesgo de cometer contrasentidos y sinsentidos. Los episodios se vacían de significado: mientras que la *Tira* muestra tres personajes extendidos sobre cactus antes de su sacrificio, el *Codex Aubin* se contenta con dibujar un mezquite plantado sobre el cuerpo de una de las víctimas. En otras pinturas ya no queda más que la representación de los personajes que fueron sacrificados.

Las tradiciones de origen chichimeca, ajenas a la saga dominante a finales del siglo XVI, pero presentes en las pictografías, terminan perdiéndose y volviéndose "ilegibles" para el escriba que supuestamente las debe poner por escrito. Comparando la *Tira* con el *Codex Aubin,*[21] se mide lo que ha representado el paso a lo escrito. Quizá el escriba todavía es capaz de reproducir lo más fielmente posible lo que ve dibujado, pero sus conocimientos a menudo no van más allá de lo que tiene ante sus ojos. El nuevo formato entrañó una nueva clasificación

de la información e impuso el sentido de lectura en uso en Europa occidental: de arriba abajo, y no más de abajo hacia arriba; de izquierda a derecha y no más de derecha a izquierda. La falta de espacio impone a su vez una concentración de los glifos y de las glosas en náhuatl, cuando no la supresión de los glifos. Esto será un hecho en el siglo siguiente, entre 1630 y 1650.

TERCERA PARTE

UNA HISTORIA GLOBAL DEL NUEVO MUNDO

Cuando, desde el gran río, los soldados, con sus armas de fuego, avanzaban, no era la muerte lo que traían, sino lo innominado. Una vez dispersos, los indios ya no podían estar del lado nítido del mundo. [...] No creo que muchos hayan escapado, ni siquiera que hayan tenido la intención de hacerlo; a los que, solitarios, hubiesen logrado sobrevivir tierra adentro, ningún mundo les hubiese quedado.

JUAN JOSÉ SAER, *El entenado*

X. LAS CASAS HISTORIADOR

Los pasados indígenas que se elaboran en la década de 1540 ocuparán siglos en aflorar a la superficie en forma de libros: los *Memoriales* de Motolinía serán publicados por vez primera a finales del siglo XIX y el *Codex Xolotl* tendrá que esperar hasta 1951 para salir en una versión facsimilar, acompañada de un estudio de Charles Dibble. Pero estas piezas circularon de mano en mano mucho tiempo antes. Primero cayeron en las de una de las grandes figuras del Nuevo Mundo, el dominico Bartolomé de las Casas. La imagen de "defensor de los indios" que va tatuada en su memoria nos impide ver que él fue uno de los historiadores más audaces del Renacimiento, menos por los breves tratados que redactó y publicó en vida que por su *Historia de las Indias*[1] y su *Apologética historia sumaria*.[2]

Como Motolinía, su contemporáneo, Las Casas emprende la escritura de la historia del Nuevo Mundo y de los indios. Igual que a él, su experiencia del terreno lo hace testigo de un mundo en vías de desaparecer, un testigo ávido de reunir todos los testimonios del cataclismo que presencia y describe en las célebres páginas de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

Con él la historicización de los mundos amerindios toma un nuevo rumbo. Bartolomé de las Casas no es Motolinía. No es cuestión de vivir a la sombra de una orden religiosa que lo habría comisionado, ni de parapetarse tras una misión colectiva o un clan político particular como los *tlacuilos* de Texcoco. Las Casas sigue otro camino. Escribe para ganarse el apoyo de la Corona y de los consejeros reales, convencer a los juristas y a los teólogos y, más allá de ello, hacer sensible al público letrado a la situación de las Indias. Cuanto más nueva es la materia, tanto más tiene que mostrar que abreva en textos clásicos y sabe utilizar todos los recursos disponibles. Cicerón, que hace de la historia "el testigo de los tiempos, maestra de la vida",[3] le proporciona un panorama crítico sobre los deberes del historiador y los errores que debe evitar. Cita los grandes nombres de la historiografía griega —Heródoto, Tucídides, Polibio, Plutarco, Pausanias, Dionisio de Halicarnaso—, de la historiografía romana —Plinio, Tito Livio, Cicerón, Aulo Gelio, Macrobio, Suetonio, César—, a geógrafos —Ptolomeo, Estrabón—, filósofos —Platón, Aristóteles—, poetas —Homero, Virgilio, Horacio— y, para cerrar con broche de oro, a los Padres de la Iglesia —Eusebio, Rufino, Agustín, Jerónimo—. Agustín, que está presente a través de toda la obra del dominico, le inspira una filosofía y una teología de la Historia. Es asimismo su guía más seguro en el conocimiento de los paganismos antiguos.

Su biblioteca no se detiene en los autores de la Antigüedad. Incluye a los enciclopedistas de la Edad Media como Isidoro de Sevilla, a exégetas como el teólogo es-

pañol Alonso Tostado (1400-1455) o también al franciscano Nicolás de Lira (1270-1349).

Para poner en perspectiva la información recogida acerca de las Indias, Las Casas recurre a colecciones de textos. Así, pues, la mayoría de sus informaciones son de segunda mano, no haciendo más que imitar a la mayoría de sus contemporáneos. Ganar tiempo, hacer economías de todo género, corriendo los riesgos inevitables de la aproximación o de los resbalones que presentan estos *vademécum* del Renacimiento.[4]

La originalidad de Las Casas está en otro lado. Desde sus primeras palabras, el prefacio a su *Historia de las Indias* invoca una figura de los inicios de nuestra era, el historiador Flavio Josefo (37-100). Flavio Josefo, hijo de Matatías el Sacerdote, dedicó su existencia a defender a los vencidos judíos, explicándoles su pasado y su civilización a sus vencedores, en este caso los romanos. Con él es con quien se identifica Las Casas cuando asume a su vez los argumentos desarrollados por su lejano predecesor:

> Algunos se dedican a esta rama de la ciencia para exhibir su habilidad en el arte de las letras y para lograr reputación de elocuentes; [...] otros, en fin, escriben la historia por imperio de las circunstancias, porque ellos mismos están involucrados en los sucesos y no pueden abstenerse de relatarlos a la posteridad, Y no son pocos los que se ven incitados a sacar los hechos a la luz del día, exponiéndolos al interés público, debido a la gran importancia de los acontecimientos. De las diversas razones que mueven a los historiadores a escribir sus libros, debo declarar que las mías son las dos mencionadas en último término. Como yo estuve mezclado personalmente en la guerra que sostuvieron los judíos con los romanos, y conocí sus alternativas y supe en qué terminó, me he sentido obligado a relatar su historia cuando vi que otros escritores que lo habían hecho antes habían falsificado la verdad.[5]

Hallamos el mismo deber de decir la verdad, el mismo combate contra la ignorancia de los contemporáneos, el mismo horror ante una catástrofe humana en el dominico, demudado por el estado deplorable de las Indias. Como si el "choque de civilizaciones" marcara el ritmo del curso de la historia humana, la ruina del Templo de Jerusalén (en el año 70) marca para la era cristiana el inicio de una historia de destrucciones que conduce a la destrucción de España por los musulmanes y culmina en el siglo XVI en la destrucción de las Indias.

Portavoz de un patrimonio y un pasado a sus ojos injustamente despreciados —que defiende en su *Guerra de los judíos*[6] y sus *Antigüedades judías*[7]—, Flavio Josefo se yergue frente a las autoridades imperiales y afronta los medios paganos que ignoran o desnaturalizan las tradiciones judías.[8] Su fogosidad de polemista y apologeta sedujo a Las Casas. Otro punto los hace semejantes: la posición frente al poder. Este detractor de la mentira es un servidor de los Flavios y del Imperio romano; Las Casas, por su parte, no cesará de defender a su señor Carlos V y el honor de la Corona imperial.

Si el dominico se interesa en el historiador judío, es también por razones de método. ¿Cómo distinguir la historia política de la exposición de creencias y leyes? Para resolver esta cuestión, los pintores del *Codex Quinatzin* alternan los registros: la presentación del gobierno y de la justicia se injerta en episodios mayores del pasado de Texcoco. Flavio Josefo, por su parte, tiene cuidado en separar la descripción de las antigüedades judías de la crónica de la reconquista romana. Las Casas terminará distinguiendo igualmente el relato de los even-

tos de la colonización, que constituye la trama de la *Historia de las Indias*, de la descripción de las sociedades amerindias que encierra su *Apologética historia sumaria*. Pero hay más. Los dos hombres hacen alarde de haber sido testigos oculares de los hechos que relatan, lo que no puede sino reforzar la veracidad de sus relatos. Mismos argumentos o casi: en Flavio Josefo, la exposición de las leyes y costumbres se funda en la antigüedad del mundo judío, en su carácter ejemplar y su alcance universal. Un procedimiento que Las Casas tendrá en mente cuando defienda las *Antigüedades* amerindias. Finalmente, Flavio Josefo construye puentes entre los mundos. Establece paralelos entre la historia romana y la historia judía, sitúa la figura de Abraham en el contexto de Egipto y de Grecia, relaciona a Moisés con la gran tradición de los filósofos que engendran y conducen a sus pueblos. La idea de evitar considerar el mundo judío como un universo aparte o una curiosidad exótica reaparece en Las Casas en su preocupación obsesiva por establecer paralelos entre el Nuevo Mundo y el Mediterráneo antiguo.[9]

¿Por cuál camino tuvo acceso Las Casas a Flavio Josefo? Su obra jamás perdió el favor de los historiadores cristianos, especialmente porque se consideraba que contenía un testimonio excepcional, bautizado *testimonium flavianum*, que daba fe de la existencia de Cristo y, por tanto, aportaba una prueba histórica —la única, quizá, fuera de los evangelios— al testimonio de las Escrituras. Este interés bastante raro en un autor de origen judío le valió que su obra se reprodujera en el curso de la Edad Media en numerosos manuscritos y fuera impresa en Augsburgo desde 1470.

Flavio Josefo reprochaba a los griegos y romanos que desconocieran y menospreciaran el mundo judío. Les oponía los historiadores de Egipto, Tiro o Babilonia, que hablaron de Israel, aunque violentaran los hechos. Fue él quien salvó parcialmente del olvido a estos autores que venían a apuntalar su empresa apologética.[10] A finales del siglo xv, esta empresa de salvamento tomó un nuevo sentido. Estos historiadores eran más que los marginados de la historiografía griega. También aparecían como los portavoces de las naciones vencidas y sometidas al yugo grecorromano. ¿Quién sería el cantor de esta nueva historia? La idea de atacar la vulgata grecorromana movilizó la energía y la imaginación de un dominico italiano, Giovanni Nanni, alias Annio de Viterbo (1432-1502). Pretendía haber hecho un descubrimiento sensacional que revolucionaría el conocimiento del mundo antiguo metiendo mano en los fragmentos faltantes de muchos de estos historiadores.[11]

Su "nueva historia" alcanzó el éxito en Europa. Y con razón. Annio fabricó genealogías que identifican los dioses y los héroes de la Antigüedad con los patriarcas de la Biblia. De paso, encontró los eslabones faltantes, permitiendo relacionar las dinastías europeas con Eneas y Dárdano, el fundador de Troya, y, yendo más allá de ellos, con Noé. Para satisfacer los patriotismos de campanario, Annio convierte toda madera en dardos. Como enseñar a los españoles que Tubal, primer rey y señor de España, era nieto de Noé y el quinto hijo de Jafet.[12] Su

máquina del tiempo sitúa la creación de la monarquía española 143 años después del Diluvio, ¡casi contemporánea de la fundación de Babilonia! Un préstamo por una devolución, puesto que los Reyes Católicos financiaron generosamente la publicación de la colección de las *Antiquitatum*.[13] La erudición de Annio sirve tanto a los papas como a los mecenas coronados que habrían sido inoportunos al poner en duda los descubrimientos del dominico de Viterbo.

Annio, cuya "nueva cronología" no hesita en rectificar los errores cometidos por Eusebio de Cesarea, sobre todo quiere restablecer la verdad histórica frente a los errores de los historiadores griegos y de los humanistas que los siguen. Los griegos habían ridiculizado a los bárbaros y sus cultos, mientras que la verdadera religiosidad se encontraba entre los caldeos, los egipcios y, muy evidentemente, entre los antiguos hebreos.[14] Italia no les debe nada a los griegos y sus orígenes prerrománicos lo demostraban, explica Annio, que se precia de conocer el etrusco y las lenguas orientales. Sueña incluso con escribir una historia colosal del mundo después del Diluvio cuyos actores principales habrían sido los etruscos, promovidos a legatarios de un saber de origen divino.

El hecho de que Annio hubiera tratado de construir una historia universal cuyos actores principales ya no fueran los griegos tenía con que reforzar a Las Casas en sus proyectos americanos.[15] Este descentramiento va acompañado de una desconfianza declarada respecto de los historiadores griegos y del mundo helénico en general. Para empezar, a los ojos de Flavio Josefo, "los griegos no eran fidedignos".[16] Para Annio, ya no tienen nin-

guna razón para arrogarse el monopolio de la memoria histórica. Dadas las circunstancias, su práctica de la historia y de la escritura es mucho más reciente que las prácticas de sus vecinos orientales. En su dedicatoria de las *Antigüedades* a los Reyes Católicos, Annio denuncia severamente la *Graecia mendax*,[17] la "Grecia que miente". Las Casas comparte con Annio y muchos otros[18] esta verdadera repugnancia y retoma la acusación en el prólogo de la *Historia de las Indias*.

Pero Las Casas, quien siempre trae a las Indias en la cabeza, tiene la intención de superar este debate de los humanistas italianos. Su objetivo es poner en tela de juicio otra historiografía dominante, la del Nuevo Mundo, y hacer que salgan a escena las poblaciones amerindias como otras tantas naciones oprimidas, en lugar y en vez de los "bárbaros" de la Antigüedad. Las Casas desplaza el debate del mundo antiguo al mundo contemporáneo. Y del Mediterráneo al Nuevo Mundo: lo autóctono, lo vernáculo, lo local, exaltados y reivindicados en Etruria, en España, o en Francia contra la historia griega (o sus seguidores romanos), dejan lugar al indígena amerindio frente a la mirada ibérica. Negarse a construir el pasado sobre bases esencialmente griegas y romanas es negarse a confiar en los cronistas reconocidos de las Indias, a quienes Las Casas casi no aprecia.

Movilizar a los historiadores de la Antigüedad que habían defendido a los pueblos ignorados, despreciados o maltratados por la historia es lo mismo que lanzarse a presentar un alegato *pro domo:* son las sociedades indias las que se perfilan detrás de los babilonios de Beroso, los egipcios de Manetón, los judíos de Flavio Josefo, los pri-

meros cristianos de Paulo Orosio o aun los etruscos de Annio de Viterbo. En su mayoría, estos historiadores eran sacerdotes igual que Las Casas: esto era, a sus ojos, prenda de rigor y veracidad, aun cuando su dios no fuera el de los cristianos. Al redactar en griego su historia de Egipto, Manetón contraponía una respuesta egipcia a las historias de Heródoto que dictaban hasta entonces cuál debía ser la visión de esta tierra. En cuanto a Beroso, sacerdote de Babilonia, había salvado del olvido el pasado de Etruria.

Beroso también había escrito sobre el Diluvio apoyándose en las tradiciones mesopotámicas.[19] Pero el falso Beroso, a quien "milagrosamente" encontró Annio, y publicó en latín en 1498, hacía un relato considerablemente "enriquecido" que relataba la historia del mundo, del Diluvio hasta Dárdano. Después de salir del arca, Noé se habría dirigido a Italia a la cabeza de un grupo de gigantes, sus nietos. Ahí toma el nombre de Jano, su mujer el de Vesta y su hijo Cam se convierte en Saturno. Así comienza la civilización de los noájidas, los futuros etruscos, dignos émulos de la civilización hebrea. Los lazos entre el arameo y el etrusco, las semejanzas en los modos de vida, todo parecía confirmar la cercanía que proponía Annio de Viterbo. Ahora bien, es precisamente esta etapa etrusca "autentificada" por Annio la que Las Casas ha retenido en su *Apologética historia sumaria*. Es en ella en donde toma una buena parte de sus materiales y de sus ideas sobre el mundo primitivo que le permiten comparar las poblaciones de las Indias con los antiguos habitantes de Europa.

Las Casas, a decir verdad, ignora que su giro historiográfico se apoya parcialmente en falsos fabricados por Annio de Viterbo. En la época en la que él emprende la redacción de sus escritos históricos, todavía están lejos de establecerse las falsificaciones, aunque ya hubiera gato encerrado. Pero el dominico no posee ni las competencias ni el tiempo para verificar las fuentes antiguas o presentadas como tales.[20]

La mirada de los anticuarios

El interés en Annio enlaza una parte de la obra lascasiana con la tradición de los anticuarios de la Antigüedad y de sus continuadores en la época del Renacimiento.[21] Al margen de la gran historia política y militar, percibida a menudo como su pariente pobre porque toca todo, la investigación de los anticuarios del siglo XVI recupera lo que el historiador humanista deja de lado: los usos, las costumbres, las creencias, las instituciones religiosas, los rituales. Esto es precisamente aquello que Las Casas aprovecha para establecer "en qué grado de entender colocó la naturaleza los entendimientos de estas indianas gentes".[22]

Estas curiosidades se remontan a Marco Terencio Varrón (116 a.C.-27 a.C.), quien exploró lo que hoy llamaríamos la etnografía religiosa y cultural del mundo antiguo. Y es a partir de Varrón que los Padres de la Iglesia, especialmente Agustín, analizaron la religión romana, haciendo propia la distinción primordial entre las cosas

divinas *(res divinae)* y las cosas humanas *(res humanae)*, es decir, entre lo espiritual y lo temporal. Historia humanista e historia escrita por anticuarios pueden, no obstante, entenderse bien, como lo muestra la *Historia de las Indias*, donde alternan los dos métodos.

Las Casas abrevó en Heródoto y leyó a Pausanias.[23] "Pausanias es el igual de un filólogo o de un arqueólogo alemán de la gran época para describir los monumentos y relatar la historia de las diferentes comarcas de Grecia."[24] Las Casas se interesa en autores más cercanos a él, como el humanista florentino Angelo Poliziano (1454-1494), porque sus *Miscellanea* retoman las *Noches áticas* de Aulo Gelio, una compilación escrita en el siglo II en Atenas sobre las artes, la geografía, la literatura, la filosofía. Para ilustrar los defectos del paganismo, utiliza abundantemente los trabajos del jurista napolitano Alessandro Alessandri (1461-1523), que se inspira no sólo en las *Noches áticas* de Aulo Gelio, sino también en las *Saturnales* de Macrobio. Macrobio es un contemporáneo de san Agustín y sus *Saturnales* tratan de las fiestas religiosas romanas. En sus *Antiquae lectiones,*[25] bastante útiles a los investigadores que tengan prisa, el humanista lombardo Ludovico Ricchieri (1469-1525) acumula lecturas y citas eruditas. Cruzando numerosos autores griegos y latinos, su obra aborda toda suerte de temas, de las costumbres y ritos a las creencias, de la geografía a las corrientes filosóficas. Montaigne, después de Las Casas, sacará provecho de ella.

Otros nombres y otros libros surgen al filo de las páginas. El de Flavio Biondo (1392-1463), a quien ya nos hemos encontrado, uno de los mejores conocedores en el

siglo XV de la Antigüedad y de la arqueología romana.[26] El de Rafael de Volterra (1451-1522), cuya enciclopedia se presenta como un popurrí de geografía, biografías y filología.[27] La enciclopedia de Polidoro Virgilio (1470-1555), *De rerum inventoribus libri VIII* (1499), tuvo su hora de gloria. Saludada por numerosas reediciones y traducciones en toda Europa, cosecha masivamente en las fuentes antiguas, cubre los dominios más diversos: la astrología, la música, la gastronomía, la adivinación, y se interesa incluso en los orígenes del cristianismo y de sus ceremonias.[28] Polidoro Virgilio, Rafael de Volterra o también Annio de Viterbo forman parte de los letrados que gravitan en la órbita de la Santa Sede. Incluso es posible que leyendo a Polidoro Virgilio, el cual concede un lugar primordial a la arquitectura en la evolución de la humanidad, Las Casas midiera la importancia de los grandes monumentos de México y Perú.[29]

En esta época la descripción de las religiones, usos y costumbres podía apoyarse también en las comparaciones con materiales más recientes.[30] Uno piensa en el humanista Aeneas Sylvius Piccolomini, el futuro papa Pio II (1405-1464), que aporta a Las Casas informaciones sucintas sobre la Bohemia medieval.[31] Un autor no podía faltar a la cita: el canónigo de la catedral de Ulm, Johann Boemus (1485-1535). Publicado en 1520, reimpreso en múltiples ocasiones, su *Omnium gentium mores, leges et ritus* recoge cantidad de anécdotas y descripciones sobre los pueblos de Europa, África y Asia. La obra parece ineludible para quien se proponga hablar de los pueblos del vasto mundo y la encontrará citada todavía al inicio del siglo XVII en el Inca Garcilaso de la Vega.

Boemus no marca un giro hacia la etnografía y la antropología,[32] pero afirma su convicción de que el conocimiento de los pueblos de la Tierra es indispensable para los actores del mundo político, idea que no podía sino ganar la adhesión de nuestro dominico. Otra dimensión del tratado encuentra un eco en la *Apologética historia sumaria:* tomando mil precauciones, Boemus propone en su obra un esquema evolucionista, válido para toda la humanidad, que rastree el paso de los primeros humanos de la vida salvaje a la civilización.[33] En su mente esta interpretación moderna coexistía con la idea, más tradicional y más ortodoxa, de que la diversidad de los seres humanos era fruto de sus pecados e idolatrías, y dimanaba de la degradación de un estado primitivo de pureza moral y espiritual.

En el siglo XVI los anticuarios abordan la diversidad de las costumbres, creencias, prácticas y modos de vida en todas partes del globo con la idea de un referente superior que corresponde a lo que nosotros llamamos la civilización grecorromana. Pero más allá del saber hacer que difunden y del punto de vista que defienden, los anticuarios plantean preguntas de fondo. Interrogan el umbral entre lo civil y lo religioso, la ley divina y ley natural, entre lo tolerable y lo intolerable en una sociedad cristiana o cristianizada. Siguiendo estos principios es como el humanista Ginés de Sepúlveda afirma que, si institucionalizan el sacrificio humano y la antropofagia, hasta las sociedades más complejas deben ser consideradas como bárbaras. Los anticuarios activan igualmente un talento excepcional para deconstruir los mitos, pero ponen otro tanto de energía en recrearlos. Toda la producción histo-

riográfica del Renacimiento rebosa de estas empresas de demoliciones e inmediatas reconstrucciones. Los mejores espíritus del tiempo no hesitan en fabricar fuentes, tejer lazos entre mito e historia.

¿Cuál fue la consecuencia para la obra del dominico? Como a sus contemporáneos humanistas, a Las Casas le resulta difícil imaginar un pasado completamente expurgado de sus dimensiones míticas: mito e historia pertenecen a la misma trama narrativa, ya que supuestamente los mitos encierran verdades de las que no se podría prescindir. Las fronteras entre ambos dominios son permeables y volátiles. De donde procede el respeto a las tradiciones antiguas, vengan de donde vengan, aunque estén parcamente documentadas; de ahí la predisposición a escuchar las "fábulas" de los indios y a tratar de sacar elementos para edificar pasados indígenas; de ahí la presencia latente de un pensamiento mítico inclinado a sustituir un mito por otro. Los historiadores de las Indias empaparán de tinta negra muchas páginas para determinar la naturaleza de las relaciones entre santo Tomás, el apóstol de la India —y quizá por tanto de las Américas—, y el hombre-dios Quetzalcóatl. En Europa e incluso en América se hace *tabula rasa* a regañadientes, se procura no desmantelar tradiciones sin poner nada en su lugar. El horror al vacío inspira a menudo construcciones que hoy nos parecen muy estrafalarias y la necesidad de misterio e incluso de opacidad que vehicula la fábula hace lo demás.[34]

Una visión panorámica de "la otra mitad del mundo"

Las Casas es, en primer lugar, un hombre con sentido práctico: ha vivido en las islas del Caribe, ha adquirido experiencia de México en su obispado de Chiapas, y con este título ha sido actor de la escena política y testigo de la destrucción de los indios. Es igualmente un hombre de despacho cuando escribe desde España acerca de Europa. Así que puede aprovechar los trabajos de sus predecesores franciscanos Olmos y Motolinía, pero también los materiales que producen las autoridades coloniales y eclesiásticas. Cuando abriga el propósito de escribir su *Historia de las Indias,* a finales de la década de 1520, probablemente ya tenía al alcance de la mano el *Sumario de la Natural Historia de las Indias* de Oviedo (1526) o la *Suma de geographía* de Martín Fernández de Enciso (1519). El contacto y los intercambios directos con las élites indígenas desempeñan un papel menor en sus obras. Si se distingue de Motolinía por su formación dominica, es más todavía por su método personal que se separa del franciscano. Los datos que recoge deben servir ante todo para denunciar los efectos de la *conquista* española. El taller franciscano ya no es más que una base de informaciones. Los datos mexicanos no son sometidos a crítica más de lo que son los del Viejo Mundo, basta que encajen en la demostración.[35]

La perspectiva que ha adoptado no le permite obrar de otra manera. Si no es el único que se lanza a escribir una historia de la Conquista y de la colonización —es el objeto de su *Historia de las Indias*—, tratar de todas las comunidades amerindias conocidas por los españoles en una perspectiva continental, interesarse en todas las sociedades indígenas desde el norte de México hasta los

Andes colonizadas o todavía libres, es un reto que no tiene precedentes. Abordar un tema absolutamente inédito a la escala de un continente que se extiende sobre dos hemisferios ya no tiene nada que ver con la investigación de campo, lenta y sistemática, conducida por los franciscanos. Una empresa de una profundidad comparable habría exigido medios, equipos, tiempo, conocimiento de una buena cantidad de lenguas indígenas y la visita de innumerables territorios. El dominico es el primero que tiene conciencia de la diversidad infinita de su objeto y de los límites de sus conocimientos.[36]

La tarea de la *Apologética historia sumaria* es titánica, porque Las Casas es el primero en pretender someter la integridad del mundo americano a una descripción e interpretación metódicas.[37] Esta visión panorámica de las Indias no tiene equivalente en el lado del Viejo Mundo. A menos que se considere el fresco de la Europa antigua que esboza el mismo Las Casas en la *Apologética historia sumaria,* y que nos lleva de los griegos y romanos a los pueblos del Mediterráneo y a los ancestros de los españoles, franceses o ingleses. Se mide la distancia que separa a Las Casas del jesuita Juan Páez de Castro, que en 1555 se pregunta acerca de la manera en la que se debe escribir "la historia de Castilla". El *Memorial* de Páez de Castro, por interesante que sea, participa de una reflexión circunscrita a la Península, mientras que nuestro dominico desbroza inmensos horizontes.[38]

Las Casas califica el continente americano como "la otra mitad del mundo": "Tomemos de aquí adelante la otra mitad deste Nuevo Mundo para contar y mostrar que las gentes naturales della no son menos prudentes y

sociales cuanto a tener sus ayuntamientos y comunidades o compañías que llamamos pueblos, lugares, villas o ciudades”.[39] E insiste en la dimensión global de su proyecto: “Trataremos en universal lo que conviniere decir de todas las otras naciones de que hallamos lleno este mundo nuevo”.[40] Así, pues, inserta las sociedades amerindias a la vez en su horizonte americano y en un panorama mundial. Habiéndose vuelto indisociable del resto del globo, la historia de las Indias acompaña el surgimiento de una conciencia-mundo, fundada sobre un acto de fe: “que [...] los hombres de cualesquiera naciones y en cualesquiera parte del mundo —tierras callentes o frías, templadas o destempladas, y so cualquiera horizonte que vivan— tengan uso de libre albedrío”.[41] La idea de la unidad de la especie humana se afirma sin cesar:

> Y así parece que según la diversidad de los cuerpos proviene la diversidad de las ánimas y ser los hombres más o menos entendidos, naturalmente sabios o de poco saber; pero no por eso se sigue que haya diferencia específica en las ánimas, como todas sean de una especie y a ésta no pueda diversificar la diferencia material que es de parte del cuerpo, ni el menos o más, o mejor entender, que es diversidad accidental, no puede causar diferencia en la especie”.[42]

De donde procede la convicción de que todos los seres humanos siguen una trayectoria común, incluso si estas etapas no son simultáneas en todos lados: “No debe dudarse que los indios han comenzado otrora como los otros pueblos”.

La visión de Las Casas es indudablemente eurocéntrica a pesar de que continúa pensando, como muchos de sus predecesores, que en Asia “son todas las cosas mejo-

res y más abundantes y hermosas que en Europa”.[43] ¿Y cómo no lo sería si los patrones de lectura son europeos, si los escritos de Las Casas se dirigen a los españoles y a los cristianos y si la tela de fondo es la difusión de la fe cristiana y de la salvación? Al percibir las sociedades amerindias a la luz de las sociedades del Viejo Mundo, antiguo y medieval, elabora sus preguntas a partir de saberes que circulan en la cristiandad latina desde la Antigüedad.

Pero a fuerza de querer devolverles a las sociedades indias el lugar que les corresponde, Las Casas tiende a operar un vuelco en favor de las Américas. Las sociedades indígenas no son las únicas de su especie y sobre todo están lejos de ser las peores, aunque no les guste a los espíritus malevolentes que las denigran para poderles sacar mejor provecho o reducirlas a la esclavitud.[44] En principio, el mundo antiguo o el mundo cristiano deberían superar siempre a las sociedades indígenas. Las Casas se esfuerza en demostrar lo contrario. Multiplica las pruebas de la superioridad de las Indias sobre el Viejo Mundo. El Nuevo Mundo se vuelve incluso una tierra ejemplar. América no aparece como proyección de Europa más que cuando se trata de las devastaciones que le ha infligido la Conquista. De cara a las poblaciones de las Indias, la superioridad de las civilizaciones de la Antigüedad en materia religiosa y moral resulta muy discutible.

En el ir y venir entre los dos mundos a los que se entrega el pensamiento del dominico, el retorno a la Europa pagana e incluso cristiana siempre es culpabilizador como si, implícitamente o no, se perfilara la amenaza de

una nueva destrucción de España, más terrible todavía que la invasión musulmana. Pronto reaparecerá esta obsesión bajo otras plumas.[45] En Lima, con el dominico Francisco de la Cruz, llegará incluso hasta el proyecto de trasladar la cristiandad latina a América. En 1578, la inquisición peruana reducirá a la nada esta esperanza enviando a la hoguera al imprudente dominico.

XI. DEL ÁFRICA PORTUGUESA A LA EUROPA PRIMITIVA

El descubrimiento y la conquista de México, y después la invasión de Perú, constituyeron un giro mayor en la historia del globo y de la mundialización, primero en los imaginarios de los europeos, luego en los de los pueblos que entraron en contacto con ellos: los amerindios como también los africanos, los turcos como también los chinos o los japoneses. De la visión clásica de un mundo dividido en tres continentes se pasó progresivamente a la idea de una cuarta tierra. Con Las Casas no se trata sólo de añadir una pieza gigantesca al globo terráqueo, sino también de examinar las relaciones que mantiene con las otras tres. Es la razón por la cual, al ligar la actualidad de las Indias con el pasado del Atlántico Sur y de las costas africanas, lleva a cabo una obra de pionero y prefigura lo que será una historia global del Nuevo Mundo.[1]

El rodeo por el África de los portugueses

La curiosidad que Las Casas siente por el mundo africano tiene algo que sorprende al lector de la *Historia de las Indias*. A partir del capítulo XV descubre una serie de episodios africanos. Estos capítulos arrancan con una

pregunta precisa: ¿verdaderamente descubrió Colón América?[2] En efecto, Las Casas quiere barrer la tesis según la cual el Nuevo Mundo habría estado sometido a los reinos ibéricos después de ser descubierto y conquistado por el rey Héspero,[3] lejana figura fundadora de las dinastías españolas. Para Las Casas es la ocasión de manifestar su virtuosismo de erudito y su capacidad de deshacerse de las "fábulas" que estorban a la historia.[4] Pero también de jugar con la oposición de lo antiguo y lo moderno para establecer el carácter "moderno" de los descubrimientos ibéricos, efectuados "hasta agora, poco antes de nuestros tiempos". Las Casas abre un dosier sobre África precisamente para poner los puntos sobre las íes acerca del descubrimiento de las islas del Atlántico.[5]

Esta larga digresión resulta mucho más seria de lo que parece. El dominico anuncia "cosas antiguas y agradables" o "cosas agradables al oído", pero la materia y el tono pronto se encargan de desmentirlo. No se trata simplemente de discutir la hipótesis de un primer descubrimiento, sino de regresar al origen de las calamidades de las Indias explorando sus raíces africanas y atlánticas. La apertura geográfica corresponde a una nueva etapa del debate que Las Casas desarrolla en toda su obra acerca de la legitimidad de la expansión ibérica y sus condiciones históricas. A sus ojos, es la historia la que explica el destino de las poblaciones del Nuevo Mundo, pero esta historia inició en otras tierras: en las costas africanas. Para Las Casas, pensar América es comenzar a pensar África.

Los lazos que unen a las Indias y África no son relaciones de conquista: los portugueses que visitaban África

tenían en la mira al Oriente, y por añadidura las costas de Brasil. Los castellanos no salían siquiera de Las Canarias. Unos y otros observaban la línea divisoria impuesta por el Tratado de Tordesillas. Con todo, un hilo maldito relaciona los dos mundos.

Las Casas se propone extraer este hilo integrando el pasado reciente del Atlántico africano en su *Historia de las Indias,* con la idea de desemboscar lo que le parece ser el fundamento trágico o diabólico de la expansión ibérica. Ibérica en toda la extensión del término, porque la cuestión concierne tanto a Portugal como a Castilla. Para lograr su objetivo, el dominico utiliza fuentes castellanas, cartas reales o crónicas.[6] Pero, en su criterio, también cuenta la información portuguesa. El diálogo que inicia con los grandes cronistas de Lisboa —a través de las "historias portuguesas"— parece excepcional en su tiempo y aún sigue siéndolo el día de hoy. Raros son sus contemporáneos castellanos que lo siguieron por este camino. Se habla de diálogo porque el dominico no se limita a citar o copiar sus fuentes: no deja de criticar en un tono acerbo la desenvoltura con la cual sus hermanos de orden de Lisboa justifican las injusticias y las "crueldades" perpetradas por los portugueses en la tierra de África.

Para discutir las fuentes, primero hay que procurárselas. Las Casas reside en Lisboa en 1547. El año precedente ha renunciado a su obispado de Chiapas y el camino de regreso lo ha conducido a las Azores, luego a Lisboa, donde permanece a la espera de una señal de la corte castellana. ¿Encontró a orillas del Tajo, en el convento de Santo Domingo, a su correligionario Bartolo-

meu dos Mártires, quien, algunos años más tarde, en 1551, recibirá el título de maestro en teología en la Universidad de Salamanca y será beatificado en 2001? En todo caso, confiesa haber frecuentado a "personas de calidad y dignas de crédito". El año de 1547 marca una etapa importante en la historia intelectual de Portugal: ese año el rey Juan III funda el Colegio de las Artes y las Humanidades de Coímbra. ¿Conoció Las Casas al cronista João de Barros, que entonces preparaba su *Primera década,* "consagrando sus días a su oficio y parte de las noches a la escritura de su *Asia*"? Barros ocupaba importantes cargos: estaba encargado "de administrar los comercios de Asia y África", y portaba el título de tesorero de la *Casa da India e Mina*. De regreso a Sevilla, Las Casas se detiene en Lagos, donde pudo observar a negros descendientes de aquellos que habían sido transportados allá un siglo antes por los negreros de Enrique el Navegante.[7]

Así, pues, Las Casas tuvo en sus manos documentos excepcionales, como la historia de Eanes de Zurara, su *Crónica dos feitos da Guiné*.[8] La crónica del descubrimiento y de la conquista de Guinea constituye una fuente fundamental sobre la saga de Enrique el Navegante y la primera fase de los descubrimientos portugueses. La crónica permaneció en estado de manuscrito, y no circuló más que en forma de copia. El gran cronista portugués João de Barros se inspiró en ella para escribir su *Primera década de Asia,* que se publica en Lisboa en 1552. Las Casas pudo consultar, de Barros, al menos la *Primera* y la *Segunda década*.[9] Probablemente siguiendo su ejemplo y el de Tito Livio es que impone un ritmo decenal a su *Historia de las Indias*. Su curiosidad por la

historia portuguesa lo incita a leer los trabajos de otros dos historiadores de renombre: la *Crónica del rey Juan II de Portugal* de García de Resende (1470-1536), publicada en 1545, y la *Historia del descubrimiento y de la conquista de la India por los portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda.[10] Las Casas, evidentemente, leía la lengua de Camoëns.

El dominico no sólo es, pues, un vehemente polemista, autor de tratados breves e incisivos, o un discípulo de los anticuarios; es también un asombroso conocedor de la bibliografía portuguesa: Zurara, Barros, Resende, Lopes de Castanheda, a los que se añade Alvise Cadamosto, el navegante italiano cuyas primeras publicaciones europeas sobre los viajes portugueses contribuyeron ampliamente a difundir la imagen del príncipe Enrique el Navegante.[11]

No sorprende en absoluto si pensamos en los lazos intelectuales que unen a Portugal con Castilla en los siglos XV y XVI, antes incluso de la época de la unión de las dos coronas (1580-1640). La influencia de la historiografía portuguesa en la de la historia de las Indias forma parte de estos intercambios. Portugal es el primer reino europeo que se abre al África y al Extremo Oriente,[12] el primer país de la cristiandad latina en afrontar mundos desconocidos y en iniciarse en el difícil arte de inventariar el mundo produciendo descripciones e imágenes cartográficas.

En cuanto historiador, castellano y hombre de Iglesia, el dominico discute pie con pie y codo a codo las posiciones de los autores portugueses. Después de citar largo y tendido al historiador Eanes de Zurara respecto de las

crueldades de los portugueses, le reprocha “ser más insensible aún que el infante Enrique el Navegante”. En otro pasaje, se interroga sobre un episodio lamentable: “El mismo historiador en su exclamación muestra serle aquella obra horrible, sino que después parece que la enjabona o alcohola con la misericordia y bondad de Dios”.[13] Tampoco escatima a João de Barros:[14]

> Aquí hermosea y colora Juan de Barros, historiador de Portugal, en la década 1ª y lib. I, cap. 12, que el infante se movía por servicio y loor de Dios y celo de baptizar los moradores de aquellas islas y salvarles las ánimas. Gentil manera de buscar la honra y servicio de Dios y de baptizar y salvar las ánimas, haciendo tan grandes ofensas, lo uno, en querer usurpar el señorío soberano de los reyes de Castilla que pretendían tener en aquellos mares y islas o tierras que en ellas había; lo otro, quebrantando por ello la amistad y paz establecida y jurada de los reinos de Castilla y Portugal; lo otro, infamando la ley sin mácula, pacífica y justa y suave de Jesucristo, y echando infinitas ánimas al infierno, haciendo guerras crueles y matanzas, sin causa ni razón alguna que fuese justa, en las gentes pacíficas, que no le habían ofendido, de aquellas islas.[15]

La lectura de las fuentes portuguesas lo incita a condenar sin apelación las expediciones lanzadas por el Infante Enrique: “Y por una ánima que recibiese la fe a su parecer, que quizá y aún sin quizá, no recibía el baptismo sino de miedo y por manera forzada, echaban a los infiernos ante todas cosas muchas ánimas: y que él tuviese culpa y fuese reo de todo ello, está claro”. De paso, el dominico enfatiza la responsabilidad de una opinión pública engatusada por las nuevas riquezas y pronta a incensar a su príncipe navegante: “Ya comenzaban los pueblos a loar y bendecir las obras del infante, diciendo que él había abierto los caminos del Océano”.[16] Comportamientos que el dominico no había dejado de obser-

var en las islas del Caribe y entre los colonizadores que habían regresado a Castilla.

Una mirada global

La mirada de Las Casas es primero global. Mientras que Eanes de Zurara consideraba la toma de Ceuta como un acontecimiento decisivo del reino de Juan I, esta conquista, vista retrospectivamente un siglo después, le parece a nuestro dominico el punto de partida de la expansión africana y asiática.[17] Lo que concuerda con la visión que de ese acontecimiento dan sus contemporáneos los portugueses Barros y Lopes de Castanheda, como también con la de los castellanos que tomaron a su vez la ruta del océano. Una diferencia de talla: los comentarios de sus colegas portugueses hacen suyos de buena gana los acentos de un triunfalismo expansionista con tufo de cruzada; Las Casas denuncia que en estas empresas está el origen de un desastre humano cuyos platos rotos terminaron pagando los indios de América.

Para desarmar este triunfalismo, Las Casas extrae de los testimonios portugueses una serie de episodios y ejemplos que dan a su texto un tono particularmente trágico. La colonización de Las Canarias (1402) es la que abre esta historia: suena "la hora del crimen", el inicio de la progresión destructora de los europeos, para usar la expresión de Peter Sloterdijk.[18] El descubrimiento y la conquista de estas islas del Atlántico no son otra cosa que una agresión pura y simple totalmente injustifica-

da contra "gentes que están quietas en sus casas y no hicieron mal a nadie". El episodio presenta el ejemplo perfecto de actos contrarios a la fe cristiana,

> no considerando que son hombres y tienen ánimas racionales y que los cielos y la Tierra y todo lo que de los cielos desciende, como las influencias y lo que en la Tierra y elementos hay, son beneficios comunes que Dios a todos los hombres sin diferencia concedió, y los hizo señores naturales de todo ello.[19]

Hoy, todo método global en historia exige un estudio adentrado en la situación local. La descripción del mercado de esclavos de Lagos a mediados del siglo XV se inspira directamente en la crónica de Eanes de Zurara. Es el teatro de escenas dramáticas. Los negros son tratados de manera inhumana, los niños son apartados de sus padres, las esposas de sus maridos... "¿Cuál sería el corazón, por duro que pudiese ser, que no fuese tocado de piadoso sentimiento, viendo así aquella compañía?"[20] Las Casas critica de paso las observaciones del cronista portugués, denuncia la actitud del infante y el argumento según el cual "la salvación de aquellas ánimas, que antes eran perdidas", habría justificado el estado miserable al que estaban reducidos los cautivos. "No advirtiendo que la buena intensión del Infante, ni los bienes que después sucedían, no excusaban los pecados de violencia."

En 1445, un episodio de naturaleza completamente distinta se desarrolla en la isla de Arguím, a lo largo de Mauritania. Africanos atacan y masacran a un grupo de portugueses que trataban de desembarcar. Las Casas no tarda en rendir un vibrante homenaje a este acto de resistencia indígena: "Y éstos fueron los primeros que ma-

taron justamente de los portogueses, por cuantos los portogueses habían muerto y captivado con la injusticia que arriba aparece”.[21] Aun cuando no ignore la responsabilidad de los castellanos en la ocupación de las islas del océano, deja que explote su profunda antipatía por los vecinos portugueses que “robaban todo lo que podían como si fueran turcos o moros”.[22] Bajo la pluma de Las Casas, que detesta a los fieles del islam, no podría haber una condena más severa.

Esta historia atlántica *ante litteram* no es sólo un preludio a la historia de las Indias de Castilla. Es un pasado que planta los fundamentos “diabólicos” del futuro que se prepara. Desde el siglo XV se plantea, en el Atlántico sur, la cuestión del derecho de conquista y de la guerra justa:

> ¿Qué causa legítima o qué justicia tuvieron estos Betancor de ir a inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla ni a otra parte a molestar ni hacer injuria, violencia ni daño alguno a viviente persona del mundo? [...] Que lo hiciesen [franceses o portogueses o castellanos], y la buena intinción que tuviesen de decir que lo hacían para los traer a la fe no los excusaba; cuando más que Dios, que vía sus intenciones, sabía que iban todas llenas de cudicia y diabólica ambición por señorear tierras y gentes libres, señoras de sí mismas.[23]

Desde 1445, el *affaire* de Arguím probó de manera incuestionable “tener aquellas gentes todas contra los portogueses guerra justísima”. Así que es en este marco y no sólo en el de las Indias de Castilla que conviene debatir “de las tres posibles causas de una guerra justa contra los infieles”.

Para Las Casas, la naturaleza de los contactos que se han establecido entre los pueblos de África y los portu-

gueses ha determinado el curso de los acontecimientos del Nuevo Mundo. Es el origen del vínculo que relaciona de manera inextricable la historia del Nuevo Mundo con la del África atlántica. A diferencia de las enciclopedias o de las historias universales que yuxtaponen a los continentes, la historia lascasiana propone un método dinámico de acercamiento que sondea los resortes intercontinentales del "imperialismo ibérico". Este método explica por qué en los episodios africanos y atlánticos se habrían esbozado la "destrucción de las Indias": "las obras tan perjudiciales que a aquellas gentes hacían los portogueses, que no eran otra cosa sino guerras crueles, matanzas, captiberios, totales destruiciones y anichilaciones de muchos pueblos de gentes seguras en sus casas y pacíficas". Los mismos términos describirán las calamidades de las Indias.

Incansablemente, el dominico regresa una y otra vez a la misma cuestión:

> ¿Pues con qué razón o justicia podrá justificar ni excusar tantos males y agravios, tantas muertes y captiberios, tantos escándalos y perdición de tantas ánimas, como en aquellas pobres gentes, aunque fuesen moros, hicieron los portogueses? ¿No más de porque eran infieles? ¡Gran ignorancia i damnable ceguedad, ciertamente fue esta!

Del mismo modo que los nativos del Nuevo Mundo, las gentes de las Canarias y de las costas de África jamás atacaron a los cristianos ni a los ancestros de los cristianos, "pues tanto distante vivían de los moros que por acá nos fatigan, porque confines son de Etiopía, y de aquellas tierras no hay escritura ni memoria que las gentes que las poseen las usurparon a la Iglesia".[24]

Clave de la destrucción de las Indias, la historia del África portuguesa esclarece la génesis de los procesos históricos que desembocaron en el aniquilamiento de los mundos amerindios. El enfoque deja poco espacio a las intervenciones divinas o diabólicas. Por el contrario, pone constantemente en evidencia los resortes bajamente materiales de la expansión portuguesa. Y da todo su peso al choque de Occidente con las sociedades africanas y amerindias. La ambivalencia del historicismo, que Dipesh Chakrabarty analizó detenida y detalladamente en *Provincializing Europe,* alcanza aquí su paroxismo: es el Occidente el que dicta el pasado de esta región del globo, pero es él igualmente el que hace posible el análisis y la denuncia del expansionismo ibérico.

La domesticación de los seres humanos

La *Historia de las Indias* se vuelve algo más que una simple crónica de la conquista y la colonización cuando se ocupa de la suerte de las sociedades amerindias bajo la dominación española. En plena mitad del siglo XVI, el humanista Cervantes de Salazar se extasía con los progresos de la ciudad de México, "otrora inculta y bárbara" y que, después de la inauguración de la universidad, se abre a todos los saberes: "Que si la Nueva España ha sido célebre hasta ahora entre las demás naciones por la abundancia de plata, lo sea en lo sucesivo por la multitud de sabios".[25] A esta visión triunfalista, Las Casas opone un análisis completamente diferente: al denunciar

los horrores de la colonización *(Historia de las Indias)*, hace de los tiempos que la precedieron el crisol de las civilizaciones amerindias *(Apologética historia sumaria)*. Con él la historia global se involucra en la descripción de un proceso de transformación a escala continental,[26] pero de un proceso que no debe nada al Viejo Mundo, sea pagano o cristiano.

Este método de acercamiento se parece de nuevo a una historia global en el hecho de que parte, lo sabemos, de un principio universal: la unidad del género humano. Como "todos hombres del mundo [están] unidos y ligados entre sí con una cierta hermandad y parentesco de naturaleza", los historiadores están en capacidad de abordar "las hazañas acaecidas en todo el mundo como si fueran de una sola ciudad".[27] Esta unidad sirve de marco a otro principio universal que Las Casas abreva en san Agustín: la idea de que la predestinación y la salvación son los motores de la historia humana.

En este marco es donde se desarrolla lo que desde el siglo XVIII llamamos la "civilización", y que corresponde a lo que Las Casas define como "toda virtud política y toda humanidad de domésticos, políticos y razonables hombres".[28] Existe una aptitud universal para la civilización: todos los hombres son transformables y perfectibles, todos pueden acceder a un orden de policía.[29] Resta organizar esta transición operando por "reducción y atracción razonable". Las Casas insiste en la importancia de la persuasión y de la preparación: hay que atraer a los interesados para "ponerlos en condición de ser reducidos". "Reducir", en español, es "traer de vuelta a un orden mejor", "traer de vuelta al buen camino"; "prepa-

rar” es en español *aparejar,* es decir, “disponer los espíritus”, pero igualmente “aparejar” quiere decir “poner el arnés sobre un animal, en particular una bestia de carga para montarla, cargarla o trabajar con ella”.[30] En un ensayo famoso en su tiempo, el filósofo alemán Peter Sloterdijk recordó los fundamentos ambivalentes del humanismo europeo: el humanista es aquel que pretende mejorar al ser humano domesticándolo cueste lo que cueste.[31] En principio, el ejemplo y la educación deberían bastar para sacar al otro de la barbarie y hacer de él un ser social, y que se pueda integrar en una sociedad de policía.

En el siglo XVI, la empresa de domesticación no es sólo un asunto europeo o un ejercicio de letrado, sino que se desarrolla en toda su brutalidad y todos sus excesos en el otro lado del Atlántico. Así que las poblaciones indias no podrían escapar a tal domesticación, primero porque merecen “que las traigamos a Cristo y a virtuosa manera de vivir por la orden y camino que a nosotros nos trujeron”.[32] Para un cristiano español del siglo XVI, no todos los caminos son equivalentes.[33] “[La religión cristiana] porque esta sola es la que apura y alimpia todas las heces y barbariedad de las incultas naciones.”[34] Si se pueden considerar tan diversas formas de civilización, una de ellas aventaja a todas las demás: “la policía razonable y cristiana”.[35] Todos los seres humanos sin excepción, “por bárbaros y brutales que sean”, pueden ser conducidos a la “civilización [...] enseñándolos y doctrinándolos por la manera que requiere la natural condición de los hombres, mayormente con la doctrina de la fe”, que sigue siendo la vía real.[36]

Enunciado este principio —¿y cómo habría sido de otra manera en una sociedad vigilada por la Inquisición y sometida al peso del dogma?—, esta transformación también puede efectuarse fuera del cristianismo. Para recordarlo, Las Casas retoma el prólogo de *De inventione rhetorica*.[37] En esta obra de juventud que explora las reglas del arte de la oratoria, Cicerón analiza la parte que desempeña la elocuencia en el origen de las sociedades. Las sociedades primitivas vivían como las bestias, aprovechaban la fuerza corporal en lugar de los recursos de la razón, no se preocupaban de venerar a los dioses, ignoraban sus deberes hacia la humanidad, desconocían los lazos del matrimonio como también los beneficios de las leyes. Es entonces que surge un ser providencial, "un hombre magno y sabio", que comprende el potencial que guarda el espíritu humano y lo que se puede sacar de él si se acomete la tarea de educarlo y mejorarlo. Sin dejar de apoyarse en la teoría tomista de la universalidad de la ley natural, la *Apologética historia sumaria* retoma el mensaje de Cicerón insistiendo en los solos poderes de la razón.[38] Así que este evangelio de la domesticación por la razón —que consiste en transformar a los brutos en seres "dulces e inofensivos"— puede prescindir del cristianismo, aunque la Gracia, que no destruye a la naturaleza sino que la lleva a su perfección, proporciona una mejoría inigualable.

La Europa primitiva

Antes de proyectar esta interpretación sobre América, Las Casas la aplica al pasado del Viejo Mundo, haciendo suyas consideraciones que eran corrientes desde la Antigüedad. La vida salvaje no es un estado abstracto. Lo recuerda esbozando una prehistoria de la Antigüedad que retoma la evocación de una Italia primitiva, "grosera y brutal". Los italianos primitivos aparecen como una variedad de aborígenes "prácticamente sin origen", por tanto sin pasado. Es también una manera sarcástica de recordar que la Italia antigua y renaciente partió de la nada y de tomar su distancia respecto de esta península arrogante y de todos los que se formaron en ella, en particular su adversario Ginés de Sepúlveda: "A esta gente, pues, italiana que agora tan política es, y entonces tan inculta, silvestre y tan bárbara vino Saturno".[39] Pero la Europa primitiva rebasa las fronteras de la península. Comenzando por los atenienses, "que fueron al principio rudísimos y barbarísimos y tenidos como otras naciones por bestias".[40] Por lo que se refiere a los primeros españoles, antes de ser conquistados por los romanos, casi no valían más y formaban un "pueblo bárbaro y feroz". Los galos y los germanos de Tácito no tienen más que integrarse a los rangos de los italianos. ¿Pero no es este estado primitivo un pasado común a toda la humanidad?[41]

Quien dice vida primitiva dice héroe civilizador: es el papel atribuido en la Antigüedad a Júpiter, "lo mismo se halla y lee del rey Rhadamantus, rey de Lycia, y del rey Minos, rey de Creta, los cuales dieron orden y pusieron en policía y debajo de leyes a aquellos reinos". *Poner en policía,* es decir, civilizar, no es una experiencia limitada

al mundo antiguo. La Europa medieval ofrece ejemplos más recientes "para los que no vuelan tan alto, sino que han menester caseros milagros para creer".[42] La *Historia de Bohemia* del papa Pio II explica cómo el duque Zechius Croatinus redujo a poblaciones "de hombres casi bestiales y feroces a una vida política y razonable".[43] Nuestro dominico aprovecha cada ocasión para desarrollar su tesis del desarrollo guiado y perfeccionar un esquema de evolución social, política y cultural que se pueda extrapolar allende el Atlántico.

En Las Casas el proceso de civilización pasa por la urbanización de las poblaciones mucho más que por la invención de la escritura. Como buen alumno de los griegos que es, la ciudad le parece un marco de referencia y una comunidad de vida, la base de la estructura social y de la convivencia, el fundamento de lo político. La creación de las ciudades, la invención de las murallas y torres, el auge de la arquitectura son indiscutibles señales de civilización. Estos actos civilizatorios remiten tanto al mundo arcaico como a la Biblia, a Cécrope entre los griegos como al Caín del Antiguo Testamento. Al inventar la primera ciudad de todas, que habría bautizado Enoc, por el nombre de su hijo Enoc, Caín asociaba de manera paradójica el gesto civilizatorio por excelencia al primer crimen cometido por la humanidad.[44] Pero la ciudad no es tan sólo un invento del Viejo Mundo. Cantidad de ejemplos americanos lo demuestran. Desde los primeros contactos con México, la ciudad de Cempoala deslumbró a los conquistadores con sus 30 000 habitantes y sus murallas resplandecientes al sol, hasta el grado de que se creyó que "aquella ciudad tenía el suelo todo chapado de oro y de plata".[45] ¿Y qué decir de Tlaxcala,

de Cholula, de la impresionante ciudad de México e incluso de la ciudad de Texcoco, cuyo palacio real estaba compuesto de un sinfín de aposentos comparables al laberinto de Creta?[46] Perú ofrecerá a su vez su lote de grandes ciudades y suntuosos edificios, llevándose Cuzco la tajada del león.

Aplicar a América el criterio de la urbanización es también interrogarse acerca de las formas y las razones del hábitat disperso que se encuentra en ella. ¿Se debe ver en ello una señal de barbarie? ¿Y por tanto una carencia que podría volverse contra cantidad de poblaciones del Caribe y del continente? En absoluto, replica Las Casas; solo hay que ver a los germanos de Tácito: si no estaban urbanizados, es que tenían buenas razones para no estarlo, que tenían que ver con la organización social o la geografía.

La Antigüedad reconsiderada

El panorama histórico que despliega la *Apologética historia sumaria* es desconcertante a menudo. La Antigüedad que explora Las Casas no posee límites cronológicos ni espaciales. Tampoco está ordenada siguiendo una progresión temporal o consideraciones geográficas. Griegos, romanos y egipcios ocupan una parte predominante del texto, pero druidas galos y sacerdotes germanos no están ausentes de este cuadro.[47] El hilo que sigue el dominico capítulo tras capítulo obedece incansablemente a su objetivo: probar que los indios recurren a su razón en

los ámbitos más diversos y sobre todo que a menudo hacen de ella un mejor uso que los antiguos. Los argumentos, en su conjunto, atraviesan por un enredo de referencias y citas que tienen con que hacer que se pierda el lector contemporáneo, divorciado del mundo antiguo y sus autores.

Esta Antigüedad enteramente cortada a la medida de las necesidades de la demostración no tiene menos una característica común. Su imagen es constantemente denigrada. Todo lo que pueda perjudicar el recuerdo de las sociedades antiguas para esclarecer bajo una luz favorable a las sociedades indígenas es sometido a la apreciación del lector. Los griegos primitivos son víctimas de esa rechifla, "entre quienes se pretende que hubo tanta sabiduría humana y en donde había resplandecido de tal manera la práctica de las artes". Pero los romanos no salen mejor librados: "Se puede ver bien cuántos romanos eran engañados y estaban poseídos por los demonios por no tener el verdadero conocimiento de un dios [...]". Se ve bien la arrogancia y la ceguera de una Roma que pretendía dominar el mundo y darle sus leyes cuando en realidad ella no poseía la estatura moral para hacerlo. El ataque se vale de todo argumento: aquí son los excesos en la mesa de los clérigos paganos,[48] allá las prácticas rituales de connotación sexual, como los ritos obscenos a los que se entregaban los sacerdotes galos en honor de Berecintia. ¿Ignora el dominico que jugando en este terreno escabroso mejora sus probabilidades de cautivar a su lector? Vemos de todo: castración voluntaria, travestismo, y también sodomía, tan indebidamente honrada por los antiguos cuando el Nuevo Mundo reservaba a los sodomitas los castigos más despiadados. Es el caso

de los mixes en México que infligían quemaduras a su víctima con un tizón ardiendo antes de entregarlos a "a los muchachos que lo quemasen".[49]

Las Casas da la espalda a la imagen de la Antigüedad que difunden los humanistas italianos. En las antípodas del dominico, Maquiavelo proponía otro uso de la Roma clásica, en la que él veía el modelo a imitar: "Había que tomar su ejemplo e inspirarse en aquellos que habían sido los amos del mundo".[50] El autor de *El Príncipe* evalúa al mundo moderno a la luz de la Roma de Tito Livio. La *lezione* de los antiguos sirve para guiar la *esperienza delle cose moderne* proporcionando "la medida que permitirá evaluar la decadencia de los modernos y el medio de ponerle remedio".[51] Es que no sólo los antiguos le parecen estar más cerca de la naturaleza que los modernos, sino que la confrontación de las religiones eleva la de los primeros, el paganismo, por encima de la de los segundos, el cristianismo. Como si "la admiración por la Roma antigua [fuera] la única base públicamente defendible a partir de la cual pudiera atacar la religión de la Biblia".[52] No hay nada de asombroso en que la defensa de una religión de la compasión (Las Casas) vaya en todo punto directamente en contra de la exaltación de una religión romana que glorifica la fuerza y los hechos de armas (Maquiavelo).[53]

El punto de vista de Las Casas es a la vez infinitamente más ortodoxo e infinitamente más descentrado. A sus ojos, la entrada en escena del Nuevo Mundo no se limita a las repercusiones mortíferas de la conquista española. Los horizontes en los que piensa a la naciente Europa no sólo son desplazados, sino también inmensamente

agrandados. La cristiandad ya no está encerrada en un cara a cara y en soliloquio con el mundo antiguo —o más bien con lo que imagina ella que es la Antigüedad—, sino que un tercer actor irrumpe en la confrontación: los mundos amerindios, e incluso un cuarto: el África portuguesa. Un teatro puramente europeo hace espacio a un teatro planetario. Esta apertura al mundo relativiza el escenario humanista tradicional, cuestión que más tarde Montaigne repasará. Las Casas comparte con Maquiavelo una visión trágica de su tiempo, pero la catástrofe provocada por la colonización de las Indias tiene un peso humano totalmente diferente a la decadencia y el tutelaje de las ciudades italianas.

Henos aquí bastante lejos de la visión hedonista e idealizada del paganismo antiguo que cultivan los círculos de humanistas italianos, y próximos a la crítica y la apologética que desarrollaron los Padres de la Iglesia y los polemistas cristianos al inicio de nuestra era. Las Casas comprendió que era mucho más fácil defender a las sociedades indígenas en el terreno ético que en el de la idolatría. Así, pues, el mundo antiguo en su versión antigua le sirve de cincel moral. A todo precio debe hacer que la balanza se incline a favor de las sociedades indígenas. La Antigüedad pagana y el cristianismo siguen siendo para él referencias obligadas —¿y cómo habría podido ser de otra manera?—, pero vuelve a barajar las cartas a expensas del Viejo Mundo: las Indias no podrían ser una periferia, ni siquiera un clon de la Península ibérica.

XII. LA AMÉRICA INDIA

Cuando Las Casas redacta su *Historia de las Indias,* el descubrimiento, la conquista y la colonización son lo que él tiene intención de contar y escrutar. En sus tratados, en particular en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y en su *Apologética historia sumaria,* las sociedades indígenas están en el corazón de su reflexión. Después de Oviedo, que se había interesado sobre todo en los indios de las islas, y de Motolinía, que había explorado el México central, Las Casas se preocupa de todos los habitantes del Nuevo Mundo. Esta nueva perspectiva lleva más lejos todavía el proyecto de historización de las sociedades indígenas, puesto que las aborda en bloque en todo el espacio americano conocido por los españoles y los portugueses.[1]

La cuestión de la escritura

El franciscano, recordamos, había partido de la idea de que las sociedades mexicanas poseían no sólo una memoria, sino igualmente libros de historia e historiadores.[2] Las Casas prácticamente escamotea la cuestión. Cuando menciona a *escribanos indios,*[3] es simplemente para elogiar su habilidad manual para imitar las escritu-

ras españolas: nada que presuponga la idea de un dominio anterior de la escritura, ni siquiera un aprendizaje efectivo de la de los vencedores. Cuando retoma al humanista Paul Jove sobre este tema, es sobre todo para evocar la entrada de los escribanos indios en el mundo de la escritura. Ahora bien, el historiador italiano había notado que los indios no habían partido de cero, puesto que poseían escritura y anales reales, aunque después se hubieran olvidado del uso de sus "jeroglíficos". Las Casas no presenta tampoco los *calmecac* como lugares en donde se aprendía a pintar y leer libros.[4] Los adolescentes, dice, estudiaban en ellos "las ceremonias del culto divino y las leyes civiles de los pueblos". Hasta las referencias a los calendarios son breves y superficiales,[5] mientras que Motolinía y sus hermanos de orden habían querido comprender el sistema indígena de computar los años. No dice nada del soporte en el cual se conservaron estos cálculos ni de los signos que los expresan ni de las reglas que se siguen para presentarlos y transmitirlos. La manera aproximativa en que data los grandes rituales corrobora su falta de familiaridad con los calendarios indígenas.[6] A cambio de ello, el anticuario que es describe los ritos en sus menores detalles.

Sin embargo, la existencia de una escritura india le habría brindado un argumento inapelable en el alegato que desarrolla a lo largo de las páginas y habría dotado de otra profundidad a su historia de los indios: ¡qué hay de más civilizado que la práctica de la escritura! Su silencio intriga, puesto que ahí tenía una gran ventaja para defender las capacidades intelectuales de los indígenas. Nuestro dominico, por otra parte, es el primero en reconocerlo: "No es un argumento menor para la discu-

sión". Pero, no obstante ser tan prolífico sobre el arte de los artistas de la plumaria y sus extraordinarios mosaicos de plumas, prefiere despachar expeditamente el tema para no tener que escribir una historia interminable y se centra en "lo que demuestra que todos los pueblos de este universo indio están dotados de sabiduría y viven de manera civilizada en repúblicas que se bastan a sí mismas y que están bien ordenadas".[7]

¿Falta de experiencia en el terreno? El dominico no habría tenido contacto, a diferencia de nuestros franciscanos, con poblaciones e informantes indígenas que continuamente manejaban *pinturas*. ¿Falta de tiempo? ¿Fuera de tema? Estas excusas parecen muy menores frente a un Ginés de Sepúlveda. Concluyendo que hay ausencia de escritura entre los indios, el humanista saca las consecuencias de ello: nada de escritura ni de monumentos en memoria de las acciones pasadas —salvo la memoria oscura de ciertos hechos confiados a imágenes— y, por consiguiente, nada de leyes escritas… y por tanto de costumbres e instituciones bárbaras. Las Casas conoce tan bien este argumento que lo enuncia en su clasificación de los niveles de barbarie.[8] Pero es indudable que prefiere no establecer una jerarquía en las sociedades indígenas, porque reconocer la existencia de la escritura en unas habría significado negarla en otras, y por tanto abstenerse de poner a todos estos pueblos en pie de igualdad frente a las sociedades antiguas.

Las Casas construye de una manera diferente el pasado indígena para poder defender jurídicamente la racionalidad de las sociedades amerindias. Mientras que Motolinía se esforzaba por remontar el tiempo estableciendo fechas y duraciones, Las Casas se preocupa poco de periodización y cronología en la *Apologética historia sumaria*. En la Española, ciertamente pudo contar entre sus interlocutores de confianza por lo menos a cinco reyes e "innumerables señores".[9] Por el contrario, fuera de las islas, la mayor parte del tiempo tiene acceso a las memorias indias consultando a misioneros. Se tiene la sensación de que nuestro defensor de los indios cede muy poco la palabra a los indígenas.

Reconocemos que Las Casas aprovecha cada vez que puede informaciones y terminologías locales. En las páginas que consagra a los sacerdotes del Nuevo Mundo, enumera los diferentes nombres que llevaron los sacerdotes mexicanos: *teopixi, huey teopixqui, tlamacazcateotl, tlilancalcatl,* etc.[10] Pero, de ordinario, el dominico sigue dependiendo de los esfuerzos de los historiadores castellanos que intervinieron antes de él, como Motolinía para México o Cieza de León para Perú. En realidad, esta distancia le importa poco desde el momento en que mantiene su línea argumentativa.

Las Casas considera el pasado de los indios siguiendo un esquema evolutivo, en dos etapas, construido en torno del paso de la vida primitiva a la civilización. El cambio histórico pasa siempre por la intervención de líderes políticos o carismáticos. Este esquema único, aplicable a todo el continente, le evita entrar en innumera-

bles detalles que habrían difuminado su propósito. Esta idea preconcebida nos priva de profundidad local, salvo cuando aborda regiones que sus hermanos estudiaron en detalle, como el centro de México, Perú o las islas del Caribe, que conoce personalmente.

Las Casas tiene la intención de demostrar por todos los medios posibles la racionalidad de las sociedades indias. De donde procede el carácter implacable y redundante de su escritura. El dominico no recoge la información por ella misma; para sustentar su tesis interpreta y reformatea a su antojo todo lo que remonta hacia él procedente del mundo indígena. El ejemplo del sacrificio humano es edificante; en lugar de rechazar esta práctica como algo perteneciente al rango de los crímenes contra la naturaleza, como lo hacía su adversario Ginés de Sepúlveda, él veía en ella un gesto de piedad ejemplar, por excesiva que nos parezca esta piedad: ofrecer a la divinidad la más preciosa de las creaturas. Por un montaje retórico que elabora, filtra, descontextualiza y a menudo escamotea la realidad americana, subordina a su argumentación toda la información que proviene de las sociedades. Con esta misma mirada es como hace el retrato de la Europa primitiva y la Antigüedad clásica. Por lo que se refiere a América, los efectos son ambivalentes: por una parte, le abre al lector el acceso a innumerables datos y lo acerca a las sociedades amerindias; por otra, lo hace caer en una visión idealizada, incluso enteramente fabricada a partir de sus propios valores y tomas de posición.

La construcción del pasado indígena se apoya en un constante juego de espejos, pero éste no funciona más entre Europa (Grecia) y Asia, como se puede observar en

Hipócrates, Heródoto o Aristóteles. Frente al Nuevo Mundo, Las Casas sienta a la Antigüedad en el banquillo, haciendo propia una idea del cronista Fernández de Oviedo para explicar que, si los españoles conocieran más a los antiguos, se sorprenderían menos de lo que observan entre los indios. Confrontando sin cesar dos conjuntos de experiencias históricas, sistemáticamente va en contra de una idealización del pasado de la Antigüedad para valorar todo lo que pertenece a los indios antes de la Conquista. Su fuerte empatía con los mundos indígenas se nutre de la antipatía aún mayor que le inspiran el paganismo y las sociedades antiguas, especialmente porque el paganismo de los antiguos parece más perverso y diabólico por el hecho de que el paganismo indígena resulta empedrado de buenas intenciones. Las confrontaciones pululan de un extremo a otro de su *Apologética historia sumaria*, constituyen incluso el esqueleto principal e invariablemente terminan volviéndose una ventaja para los indios.[11] Pero la comparación puede establecerse también entre paganismo indio y cristianismo, incluso judaísmo: en México, Las Casas cubre de elogios a los sacerdotes totonacas: "Éstos eran castísimos y de vida irreprehensible y loable entre ellos, y aun entre nosotros lo fueran, sacada la infidelidad".[12]

Es inútil decir que las buenas intenciones de Las Casas disminuyen la calidad de su información, si no es que la desnaturalizan. La urgencia es menos la de informar que la de rehabilitar: hay que hacer saber que los mexicanos celebraban sus fiestas en la dignidad, que se entregaban a penitencias admirables y que su religiosidad era la más sincera del mundo, porque este pueblo "se formó mejor y más noble concepto y estimación de las excelencias y

perfecciones de Dios”.[13] Y como el diagnóstico moral muestra que es más fácil de defender que el diagnóstico religioso, el dominico no se cansa de hablar de la castidad,[14] el respeto del matrimonio, la represión del adulterio. Muy lejos de la historia militar o diplomática de los italianos del Renacimiento, estas exploraciones lo conducen a extraer un conjunto imponente de prácticas que otorgan a los pueblos del Nuevo Mundo su certificado de moralidad.

Las Casas se entrega también a la tarea de destacar las virtudes políticas de estas sociedades,[15] que asocia a la presencia de las ciudades indígenas y, por tanto, a la experiencia de una existencia urbanizada. Pero su preocupación por presentar a todas las sociedades amerindias como cuerpos organizados y jerarquizados jamás desemboca en la escritura de una historia propiamente política y de los acontecimientos *[événementielle]*. La organización interna de estos pueblos, las características de un Estado ordenado y de una sociedad perfecta es lo que le interesa. Los mundos amerindios satisfacen las exigencias puestas por Aristóteles.[16] Las ciudades, tanto como la agricultura y el artesanado que practican y como los guerreros y los sacerdotes que mantienen, son conformes a la necesidad de una vida en policía.

A fuerza de ser homologada de esta manera, la América indígena termina desapareciendo detrás de una cortina de elogios y ditirambos. Era el reino del paternalismo, de la dulzura de los señores, de la “tanta humanidad que los señores usaban con sus vasallos y súbditos indios”, del respeto al otro y a la propiedad: “No se sabía qué cosa fuese hurto, ni adulterio, ni fuerza que

hombre hiciese a mujer alguna, ni otra vileza".[17] Era un mundo de felicidad compartida: "Y así, todos, señores y súbditos, eran dotados de bondad natural, y por consiguiente, todos eran felices, bienaventurados".[18] ¡Un pasado utópico a fuerza de ser idealizado! Pero ¿no procede Michel de Montaigne de la misma manera con los salvajes brasileños a quienes transforma en dechados de virtud?

En todo el mundo, la práctica de la justicia es la piedra de toque de un buen gobierno. En el espíritu de los anticuarios, pero teniendo siempre cuidado de batirse en favor de las sociedades indígenas, el dominico explora los sistemas judiciales, los ritos del poder, de la sucesión y entronización,[19] las formas de gobernanza, las modalidades de la educación, las jerarquías sociales,[20] los ritos de paso (nacimiento, matrimonio, funerales). Esta atención que presta a todos los aspectos de la vida indígena da a esas sociedades una consistencia y profundidad que jamás habían tenido en la mirada de los europeos y que muy rara vez volverán a encontrar en el curso de los siglos. Acumulando los datos, Las Casas crea una presencia efectiva al mismo tiempo que respeta la diversidad de las formas de organización y de gobierno. Un equilibrio difícil de mantener entre la multiplicidad de los pueblos y la idea de un patrimonio común a las diversas sociedades de las Indias occidentales.

El dominio religioso sigue siendo otra pieza de primera calidad en su argumentación, puesto que "la quinta parte de la buena república y primera (según Aristóteles) en dignidad, conviene a saber, son el sacerdocio y el sacrificio".[21] En este punto, Las Casas tiene la intención de

acercar el mundo antiguo al mundo indígena retomando principios que sus contemporáneos podían compartir. La religión, "falsa o verdadera", es un hecho universal como lo son el conocimiento de la existencia de Dios y la inclinación del hombre a la religión. Quedan por explicar las derivas que constituyen la idolatría y, sobre todo, sus orígenes, dando un rodeo por el mundo antiguo. Las prácticas y las creencias observadas en las Indias no son más aberrantes que las de la Antigüedad; la ignorancia explica que en todo el mundo se pueda caer en la idolatría,[22] sin contar otros factores, como la multiplicación de las lenguas, siempre asemejada a una calamidad y al efecto de "la malicia y astucia de los demonios".[23] Se trata, en cierta manera, de banalizar la imagen de las idolatrías americanas. La idolatría es un proceso de degradación y corrupción naturales, impulsado y atizado por la malicia y la industria demoniaca de los hombres caídos en las tinieblas después de la caída de Adán y Eva.[24]

De entrada, las sociedades indígenas son vinculadas así a una trayectoria religiosa que emparenta con una genealogía mundial de la idolatría. Ésta se desarrolla en un horizonte común a toda la humanidad, en un mundo posdiluviano que es también el tiempo de la dispersión de los hombres por toda la Tierra. Retomando a Diódoro de Sicilia, el cristiano Lactancio *(Divinas instituciones)* nos recuerda el papel de "Cam y de sus hijos", que poblaron Egipto. La idolatría se remontaría al culto de Isis y Osiris. La bestialidad de los egipcios, la multiplicación de los dioses casi al infinito, el auge de las artes de la magia, la creencia, presente en todas partes, en los augurios y los presagios dan una visión poco amena del pa-

ganismo antiguo cuya razón de ser es relativizar de-singularizando todo lo que se sabe del paganismo amerindio. Vista en el espejo antiguo, se atenúa una gran parte de sus taras y monstruosidades. Quedaba por racionalizar las creencias indias retomando la tesis, ya difundida en el mundo antiguo, de que los dioses no son a menudo más que seres humanos divinizados.[25] El evemerismo permite historicizar el hecho religioso, tanto en América como en la Antigüedad, vinculando circunstancias históricas y creencias. Al filo de un número impresionante de capítulos, el dominico nos entrega un balance de las creencias y cultos amerindios totalmente a favor de su religiosidad.[26] El paganismo indígena no tiene, pues, nada de un hándicap redhibitorio: los indios son tan capaces como los otros pueblos de la Tierra de recibir el Evangelio.

Construyendo el pasado indígena, Las Casas proyecta sobre el mundo amerindio marcos de los que han salido directamente nuestras categorías de lo social, lo político y lo religioso. Por familiar que nos parezca su método, no hace sino arrojar sobre América las redes de una concepción del mundo muy anterior a los descubrimientos. Y, sin embargo, observar las sociedades indígenas en el espejo aristotélico y tomista, lejos de fosilizarlas, suscita un efecto brutal de retorno bajo la doble forma de una despiadada crítica al mundo antiguo y a la España colonizadora. Ahí es donde reside toda la ambivalencia de la historicización lascasiana: somete a las Indias al lecho de Procusto de las categorías medievales y antiguas para defenderlas mejor de las agresiones de la colonización europea.

La *Apologética historia sumaria* no habla más que de los indios de antes de la Conquista. La *Historia de Indias* considera la historia colonial bajo el ángulo de la colonización y bajo la forma de un pasado reciente. Inacabado, el manuscrito se detiene en el año 1520. El presente de Las Casas no es el de Motolinía: el franciscano observaba una sociedad en la que coexistían tribulaciones y esperanzas. Su descripción de las consecuencias calamitosas de la Conquista y de la colonización está atravesada por imágenes tan conmocionantes como las que recorren las páginas de la *Brevísima relación*.[27] Pero en el franciscano tal descripción tenía como contrapeso los logros de la evangelización, porque los beneficios espirituales superaban las pérdidas humanas. Nada de esto se encuentra en Las Casas.

Para éste, el presente se confunde con la palabra destrucción. Una destrucción debida a "la codicia insaciable y a la ambición de los españoles". Son la sed de oro y el deseo de enriquecimiento rápido los que han diezmado a las poblaciones. El pensamiento de la destrucción atormenta la historia de España desde los tiempos medievales. La idea vuelve a resurgir con una fuerza jamás alcanzada bajo la pluma de Las Casas. Evocar la destrucción de las Indias es hacer que las memorias ibéricas recuerden la destrucción por excelencia, la de España en 711 bajo el golpe de la invasión musulmana. Es también agitar una amenaza: la situación catastrófica de las Indias podría muy bien terminar por leerse en la perspectiva de

la historia de la península, si Dios, cuya "cólera es llevada a su máximo",[28] decidiera una segunda destrucción. Hay ahí una obsesión que renace corrientemente en el curso del siglo XVI. Agita los rangos de las comunidades y *germanías* que se sublevan contra Carlos V, se propaga entre los que temen un desembarco berberisco acompañado de una revuelta de los moriscos —los musulmanes convertidos a la fuerza—, no escatima siquiera a los moriscos que tratan de explicar la suerte miserable a la que se ven arrinconados, y de justificar por ello su resistencia o su derrota. Esta obsesión llega hasta invertir las profecías de la época que hacen de los Reyes Católicos monarcas universales destinados a reinar sobre el mundo.

Las Casas enfatiza su visión siniestra del presente americano poniendo en juego analogías que identifican a los conquistadores con los turcos y con los *moros* por sus capacidades destructoras. Así, pues, España corre de nuevo el riesgo de ser castigada por los errores que ha cometido en las Indias: "España se encuentra en gran peligro de perderse y de destruirse, de ser espoliada, oprimida y desolada por otras naciones extranjeras".[29] Como lo hizo integrando el pasado africano en la *Historia de las Indias* al precio de un prodigioso agrandamiento de los horizontes, con el *leitmotiv* de la destrucción el dominico despliega su interpretación de la historia a largo plazo. La irrupción de los cristianos en las Indias se salda con un formidable fracaso humano, que anuncia otras ruinas. De ahí las cifras aterradoras —cuarenta millones de muertos—,[30] el cortejo de escenas de pesadilla: masacres, raptos, violaciones, suplicios, mutilaciones, ni-

ños descuartizados, cuerpos mutilados o desgarrados por los perros de los conquistadores.

Quizá es hoy la lectura de Winfried G. Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción,*[31] la que mejor ayuda a comprender la originalidad de la escritura de Las Casas. El escritor alemán se preguntó, a propósito de los bombardeos masivos sobre Alemania al final de la guerra: ¿cómo expresar una calamidad que desafía el entendimiento y la descripción? ¿Cómo compartir la experiencia en su gigantismo indecible? Las Casas afronta una catástrofe humana, sin duda la primera de una serie de crímenes perpetrados por los europeos en la época moderna. ¿Cómo representar un acontecimiento que supera toda capacidad de representación, en qué lengua mostrar o guardar un vestigio del horror, como si la objetividad fuera una obligación absolutamente imposible de cumplir? Sebald enuncia la hipótesis de que el lenguaje humano capitula cuando el aniquilamiento es tal que el hombre regresa a su estado natural y ha perdido su lugar en el seno de la Creación: "Todo se encuentra ahí en desbarajuste y cuando uno hunde su mirada en él, de uno se apodera el horror y el vértigo".[32] Lo que sugirió Motolinía cuando evoca las tinieblas que rodean a la destrucción de México: "Vista la tierra y contemplada con los ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna, y vieron y conocieron morar en ella horror espantoso".[33]

Las Casas no cesa de hacer resonar bajo su pluma la idea de destrucción y se explica en su *Historia de Indias*. Cuando por vez primera, después de su entrada en la orden de los dominicos, llega a la Corte para informar al

emperador de la situación dramática de las islas, su relato provoca un profundo sobrecogimiento en sus oyentes, "una suerte de éxtasis y suspensión de los espíritus". Entonces se le pide que cuanto antes ponga por escrito una parte de lo que ha dicho. Así, pues, Las Casas se pone a trabajar, y esta vez es breve, como lo indica el título *Brevísima relación*. El lenguaje es percutiente, las imágenes insoportables y repetitivas. El siglo XVI europeo rebosa no obstante de crueldades y escenas de horror, de modo que uno piensa en las guerras de religión en el suelo francés o en los excesos de las guerras de Italia denunciados por el florentino Guicciardini.[34] Pero la cólera de Las Casas se despliega en una escala diferente, denuncia las responsabilidades de los cristianos respecto de otras partes del mundo.

El texto es eficaz y continúa siéndolo. La mayoría de las veces llevada más por las alas de la leyenda negra que por un interés real en las poblaciones de América, la imagen que Las Casas dio del presente colonial se propagó en Europa y en el resto del mundo. La visión del dominico es tanto más impresionante por cuanto se enfoca en el proceso y las consecuencias letales de la destrucción, mientras que Motolinía, más allá de las ruinas, consideraría la reconstrucción y la creación de una nueva sociedad. El anuncio de un renacimiento hace pasar lo indecible. La restauración, el regreso al orden, la "reconstrucción" bajo la égida de la Iglesia y de España hacen que se olviden las páginas de pesadilla. En este caso, como lo escribe Sebald de la posguerra alemana, "la destrucción total no aparece [...] como el desenlace aterra-

dor de una aberración colectiva, sino como la primera etapa de la reconstrucción bien lograda".[35]

En México prevaleció el silencio de los actores. Españoles e indios, por razones opuestas, con algunas excepciones, privilegiaron el mutismo. Del lado de las fuentes indígenas y mestizas hay que esperar hasta mediados del siglo (los informantes indígenas de Sahagún) o hasta el inicio del siglo XVII para que las violencias y los horrores de la Conquista se agarren por los cuernos: ¿mutismo, repliegue sobre sí o, más simplemente, cálculo de las élites indígenas comprometidas en la colaboración con el poder colonial?[36]

Los combates del siglo XVI europeo

La historia según Las Casas no tiene nada de museo de cosas pasadas. Está enteramente volcada a la acción y lo contemporáneo. Por una parte, el dominico desempeña un papel no desdeñable en la escena política de las Indias, en el mundo universitario de los teólogos y en el de los misioneros. Por cierto, su nombre permanece asociado más a estos combates que a su trabajo de historiador. Por otra parte, la escritura de la historia —la construcción del relato y la selección y clasificación de los testimonios— responde en él a las cuestiones del presente. La denuncia de la destrucción del Nuevo Mundo irriga la demostración histórica hasta en sus menores detalles. Las Casas, historiador improvisado de los descubrimientos portugueses, nos da un ejemplo asombroso de éstos.

La originalidad de su obra aparece con un relieve todavía mayor si se la reubica en el campo de una historia que goza de una renovación sin precedente en el siglo XVI, a saber, la historia eclesiástica.

Las transformaciones de la historiografía europea no se reducen a las innovaciones italianas o al rápido avance de las historias nacionales. A partir de 1517, la crisis de las letras que denuncian los humanistas italianos desemboca en una crisis europea de la fe. El cisma de Lutero trastorna a su vez la relación con el pasado y la tradición. La historia universal, concebida como la historia de una Iglesia única y unida, experimenta un auge sin precedente bajo el impulso de las diferentes confesiones protestantes que nacen a lo largo del siglo. El pluralismo sucede al centralismo romano, y la historia religiosa es la primera afectada. Cantidad de historiadores se lanzan a reinterpretar los primeros siglos de la Iglesia y los tiempos medievales. Los enemigos de Roma se dedican a la tarea de construir un pasado cuyo hilo conductor dejaría al desnudo la impostura de los papas y restituiría el itinerario oculto de la verdad que Lutero hizo salir a la plena luz del día. La idea de que la historia de la Iglesia posee un sentido secreto y debe ser revelado evoca la manera en que Las Casas pretende develar al mundo la historia de las Indias.

En la hora de la Reforma, la periodización del pasado europeo da un giro deliberadamente antirromano. Alguien cercano a Lutero como Melanchthon reinterpreta una periodización promovida por los humanistas que hace que se sucedan la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos. El ritmo ternario debe leerse como el

paso de la primera Iglesia a la corrupción medieval, luego de las tinieblas de la ignorancia al advenimiento de la Reforma. Cuando retoma clásicamente la periodización en seis edades sucesivas, es para hacer de la quinta el advenimiento de un tiempo nuevo, de un retorno a la Iglesia de los orígenes. Durante mil años la cristiandad occidental se hundió en la ignorancia y la superstición, pero, a los ojos de los luteranos, ya se dio vuelta a la página.

En Europa, la asociación de historia y palabra divina, el providencialismo mezclado con los intereses políticos, religiosos y protonacionalistas, influyen profundamente en la manera de concebir el pasado y el presente del continente. En 1531, Sébastien Frank explica que su crónica universal es una biblia histórica.[37] Un año antes, el historiador suabo profetiza la aparición de una cuarta Iglesia que reunirá a todos los reformados por encima de sus divergencias.[38]

Los historiadores reformados se ponen al servicio de su confesión y a menudo también de su nación. Reaccionan al choque del presente, de la guerra y del exilio. Los efectos calamitosos de las Guerras de religión siguen en breve tiempo a las consecuencias desastrosas de la colonización del Nuevo Mundo e influyen de manera decisiva en la inspiración de los historiadores. La interpretación de las masacres desempeña en ellas un papel cada vez mayor. No es un azar que la *Francogallia* de François Hotman salga poco después de las masacres de la Saint-Barthélemy: si esta obra predica el retorno a un estado de pureza anterior, a una forma primera de gobierno —"francogala"—, es inminente la hora del castigo divino que caerá sobre la monarquía francesa. No estamos

lejos de la destrucción que amenaza a España. La historia protestante se nutre de un milenarismo dirigido contra un papa asemejado al Anticristo. Agitando la amenaza de la destrucción, se vuelve involuntariamente eco de las imprecaciones lascasianas. Éstas coinciden con las de los protestantes en otro punto. El martirologio protestante se inscribe en el renacimiento de la historia eclesiástica. El relato, mil veces repetido y amplificado, de las sevicias de los católicos contra los reformados evoca las crueldades cometidas por los conquistadores con las poblaciones indígenas. Hasta el grado de que la *Brevísima relacion de la destruycion de las Indias* se leerá como una descripción premonitoria de la suerte que espera a los protestantes de Flandes si España triunfa. Su éxito fue inmenso entre los rebeldes de los Países Bajos, como lo atestiguan sus 33 reimpresiones entre 1578 y 1648.[39]

Así, pues, la obra de Las Casas, esencialmente la *Brevísima relacion,* va a desempeñar un papel ideológico en el antagonismo que opone los países nórdicos a los países católicos del sur de Europa. A los primeros les brinda argumentos para proclamar y defender su independencia; a los segundos, a España en particular, les plantea la cuestión de las responsabilidades de los castellanos respecto del Nuevo Mundo, de los portugueses respecto de África. Es pensar los dos países con respecto al mundo no europeo e interrogarse sobre la legitimidad política de su dominación. Pero las imprecaciones de Las Casas no fueron el embrión de una identidad nacional, que habría definido los deberes de los castellanos respecto de los indios y de la misión universal que les había confiado el papado. Servirán sobre todo para alimentar la leyenda

negra dibujando, hasta llegar a la caricatura, una imagen de España que, vista desde el exterior, se reducirá a sus monstruosas errancias.

Las investigaciones del dominico cruzan, involuntariamente, los caminos de una historiografía protestante inclinada a desemboscar las supersticiones y las idolatrías de la Iglesia romana. En su investigación de los paganismos antiguos, Las Casas señala, en numerosas ocasiones, la manera en que los ritos de la Iglesia romana echan mano de ritos antiguos, pero a la vez se inquieta de que sobrevivan en la Europa moderna prácticas y creencias que jamás fueron extirpadas. Y sus observaciones no se limitan a la Bohemia medieval o a la Roma de los papas que el joven *encomendero*[40] pudo visitar en los albores del siglo XVI. No sabía que estaba llevando agua a los molinos de la propaganda reformada, poseído como estaba de la idea de poner el mundo de los indios por encima del mundo de los antiguos, pero también de oponer la religiosidad amerindia a los legados de la cristiandad moderna.

Con la explosión de la Reforma, la historia eclesiástica, cuyo modelo impuso Eusebio de Cesarea, experimenta una recuperación sin precedente. Lutero la practica.[41] Mathias Flavius Illyricus se inspira en ella para lanzar una historia universal de la Iglesia. Los 13 volúmenes *in folio* de *Centuries de Magdebourg* (1559-1574) se volverán la punta de lanza de la lucha contra Roma. Esta historia de nuevo tipo tiene como objetivo mostrar el verdadero rostro de la Iglesia primitiva; dividida en siglos o centurias, pone el acento en la continuidad de las enseñanzas de la Iglesia como también en sus errores y sus

desviaciones después del siglo v.[42] Para alimentar esta impresionante máquina de propaganda anticatólica hubo que movilizar un equipo de investigadores que rastrearon las fuentes primarias en todos los rincones de Europa: en Alemania, en Austria, en Baviera, en Escocia y hasta en Dinamarca. Las *Centurias* reafirman el sentido providencial del curso de la historia que converge en la Reforma, construyendo un pasado que legitima la existencia de las nuevas Iglesias al mismo tiempo que anuncia las victorias del porvenir.[43] La Iglesia romana no podía permanecer indiferente. A finales del siglo, replica con los *Anales eclesiásticos* de Cesare Baronio (1588-1593). Los trabajos de ambos campos ejercerán una influencia considerable sobre la escritura de la historia en Europa occidental.[44]

En esta doble perspectiva es que se ha de situar la obra de Las Casas, si se quiere comprender hasta qué punto el combate por los indios del Nuevo Mundo lo sustrae en parte al marco europeo que caracteriza la producción histórica del Viejo Mundo. Pero también cuánto se vincula con la práctica de una historia militante, empeñada en defender desafíos que son fundamentales para la Europa de ese tiempo.

Todo involucramiento topa un día u otro con un muro. Al final de 1559, Las Casas decide confiar los manuscritos de la *Historia de Indias* y la *Apologética historia sumaria* a la custodia del colegio de San Gregorio de Valladolid, con la interdicción de publicarlos antes de que pasen 40 años. Quien había denunciado a voz en cuello las desgracias de las Indias en su *Brevísima relacion* y cuya voz había resonado en toda Europa elige el silen-

cio. Consciente del endurecimiento de la política real y de la imposibilidad de publicar estos dos textos, y acercándose al término de su vida, el hombre ha perdido su fogosidad de antaño y se mece en la ilusión de que, con el paso de los años, el primer centenario del descubrimiento de Cristóbal Colón ayudará a hacer que salga a la luz la verdad sobre la suerte de los indios.[45]

He aquí las máquinas del tiempo construidas para decir la verdad sobre la destrucción de las Indias y de los indios y bloqueadas durante muchos siglos. Sin embargo, Las Casas había puesto las bases de una historia global del Nuevo Mundo al ofrecer una visión panorámica que se desplegaba en el espacio y en el tiempo y que se esforzaba por articular e integrar en un solo conjunto los pasados de Europa, África y América.

Cuarta parte

EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA LOCAL

Los indios pues por de fuera no muestran ningún género de alegría ni contento, y tienen razón, porque realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos.

Juan Bautista de Pomar, *Relación de Texcoco*

XIII. EL PASADO EN PREGUNTAS

La historicización del Nuevo Mundo inició con Motolinía y sus informantes. Las Casas marcó una nueva etapa en la captación de las memorias indígenas.[1] En la segunda mitad del siglo ya pasó el tiempo de la página blanca (Motolinía) y del códice a la antigua. También el tiempo de los grandes combates. La historicización de las memorias locales se lleva a cabo siguiendo otras exigencias que corresponden a nuevas generaciones y ambiciones de la máquina colonial. La escritura alfabética y sus reglas, el requisito de periodización, la investigación de las causas, la racionalización, todo ese arsenal de origen europeo choca ahora menos con hábitos y nociones autóctonas que con reinterpretaciones locales y estrategias dictadas por el juego político en el seno de la sociedad colonial. ¿Remiten estas apropiaciones a una nueva forma de conciencia histórica o son el rodeo que toma el trasplante de una historia a la europea? La cuestión se plantea en primer lugar en México. Más tarde se planteará en la India, Japón o China.

Semejante efervescencia muestra que en la capital de la Nueva España y en el valle de México había una vida intelectual y política en la que intervenían los miembros de la aristocracia náhuatl y los letrados indígenas del colegio de Tlatelolco. Con el tiempo, esta efervescencia no hizo más que crecer. En el curso de la segunda mitad del

siglo XVI, las investigaciones franciscanas toman una amplitud sin precedente. Llegan a su apogeo bajo la dirección de Bernardino de Sahagún y desembocan en una suma excepcional: el *Codex Florentino*. Algunos dominicos siguen este ejemplo con Diego Durán, algunos jesuitas con Juan de Tovar. Algunos humanistas que desembarcaron en México también meten la mano en la masa, como Cervantes de Salazar. Algunos expertos indígenas participan en los trabajos de los religiosos, adquiriendo un dominio asombroso de la escritura, el español y el latín. Los códices pictográficos traducen ahora las realidades de la sociedad colonial y se transforman integrando e indianizando elementos de origen europeo. Algunos pintores indígenas se vuelven verdaderos enciclopedistas de un mundo que irresistiblemente se aleja de ellos. De ello dan testimonio obras como el *Codex Mendoza*, el *Magliabecchiano* o el *Telleriano-Remensis*. En la década de 1570 uno encuentra en México, Texcoco y Tula "bibliotecas" de códices e indios "historiadores y sabios en estas cosas".[2] En fin, nuevos protagonistas entran en escena: la administración provincial española y los mestizos de la Nueva España.

Una empresa intercontinental

En la segunda mitad del siglo XVI, la dominación colonial y el poder imperial toman un nuevo rumbo. Al final de la década de 1560, la administración de Felipe II y sus élites letradas se percatan de que el conocimiento o, si se

prefiere, la ciencia, es uno de los pilares de un Estado moderno. Por vez primera en la historia europea se llevan a cabo proyectos que se proponen por igual hacer el inventario más completo posible de las posesiones ibéricas. Esta colosal empresa de "matematización del espacio"[3] terminó recabando las *Relaciones geográficas*,[4] una de las manifestaciones más espectaculares de la capacidad de innovación, por no decir de modernidad, de la Corona castellana.[5]

La idea de recabar informaciones acerca de los territorios españoles y obtener "la descripción y la historia de los pueblos"[6] nació en la península, en donde primero fue aplicada antes de ser exportada y reformulada para probarla en las Indias de Castilla. Desde la década de 1530, la Corona no cesó de requerir informaciones sobre sus dominios lejanos. En 1533 le pide al gobernador de la provincia de Guatemala "informarse sobre la extensión de esta provincia, sus límites, las particularidades de cada pueblo, los ritos y las costumbres de los naturales"; la orden vale para todos los funcionarios de las Indias.

En 1546 el cosmógrafo Alonso de Santa Cruz insiste ante el presidente del Consejo de Indias en el interés que representarían las investigaciones que se llevan a cabo acerca de la fauna, la flora, la geografía y las poblaciones de las Indias. Desea realizarlas a partir de cuestionarios llenados *in situ* por los oficiales de la Corona,[7] debiendo permitir las respuestas que se confeccione un inmenso atlas del Nuevo Mundo. Pero no se hace nada. Unos 20 años más tarde, preocupada por conocer mejor el estado de sus dominios y recursos, la administración

de Felipe II vuelve a lanzar la idea de un cuestionario que distribuiría en todas sus posesiones.[8] En 1577 se afina por fin una lista de 50 preguntas; se imprime y envía a las Indias occidentales, con el encargo a las provincias y administraciones locales de redactar y remitir las respuestas. Es cosa hecha entre 1579 y 1582,[9] gracias a los cuadros de la administración colonial. Pero son movilizados igualmente los caciques, los notables indígenas y los mestizos importantes, todos supuestamente al corriente del asunto y capaces de comprender la importancia del cuestionario.

Las preguntas sobre el pasado

Los historiadores estudiaron los frutos cartográficos de esta gigantesca encuesta y sacaron de ella una inmensa cantidad de informaciones económicas, sociales, etnográficas y lingüísticas. Se interesaron menos en su dimensión historizante.[10] Sin embargo, muchas preguntas solicitan explícitamente las memorias indígenas.[11] Condicionan la manera en que estas memorias se van a expresar, tal pregunta pidiendo tal o cual respuesta. El margen de maniobra de los informantes es limitado: han de dar respuestas que la administración pueda comprender. En México el cuestionario de 1577 suscita diversos tipos de reacciones, que varían en función de los lugares y las circunstancias, primero de la calidad y la prolijidad de los informantes y de la aplicación del juez español. Las respuestas se reducen a veces a un sí o a un no, pero excep-

cionalmente corresponden a la extensión de uno o varios capítulos de un libro. Es el caso de Texcoco, el valle de México y, un poco más lejos, de Tlaxcala, el valle de Puebla.

La pregunta décimo tercera versa sobre el nombre del pueblo, su significado en la lengua local y la identidad de ésta. La pregunta siguiente introduce explícitamente la referencia a la época del paganismo, por tanto al pasado: ¿quiénes eran sus señores, qué tributo pagaban, cuáles eran sus "adoraciones, ritos, buenas o malas costumbres"? La décimo quinta pregunta amplía el interrogatorio: el modo de gobierno, la manera de hacer la guerra, la ropa y las subsistencias. Vestimenta y recursos locales se conjugan en pasado y presente. Todo para llegar a una pregunta que exige una respuesta clara: "¿Llevaron *antiguamente* una vida más sana o menos sana?" *Antiguamente* remite aquí al tiempo del paganismo e introduce una equivalencia entre antiguo y pagano transpuesta del mundo europeo.

Los indios deben razonar su respuesta. Los informantes indígenas están invitados a trazar una línea entre el presente y el pasado confrontando muchas dimensiones de su existencia: lo político, lo religioso, lo militar, a lo que se añade, de manera más sorprendente, la calidad del modo de vida. Y con razón: entre 1576 y 1581, las poblaciones indígenas fueron diezmadas de nuevo por las epidemias. La pregunta es tan imprecisa como el margen de interpretación que se deja a los indígenas: ¿cómo apreciar lo que es "sano", y cómo establecer un nexo de causa a efecto entre el estado sanitario actual de las poblaciones y las transformaciones a las que fueron

sometidas? ¿Cuáles cambios y, sobre todo, cuáles criterios tomar en cuenta? El médico de Felipe II, Francisco Hernández, había pasado muchos años en México estudiando las plantas del país y específicamente sus virtudes curativas. Esta vez ya no se trata simplemente de describir el uso medicinal de las plantas locales, sino ante todo de hacer un balance del estado físico del conjunto de las poblaciones.

Esta pregunta debió dejar perplejos a los indios. Toda explicación "metafísica" habría sido embarazosa, incluso peligrosa. Poner el cataclismo demográfico en la partida del abandono de los antiguos dioses habría sido tan comprometedor como implicar a las nuevas potencias sobrenaturales. Difícilmente podían admitir los indios que el dios de los cristianos los estaba castigando por sus pecados, aunque un gran número de españoles compartieran este modo de ver. Las preguntas 23, 24 y 25 invitan a prolongar la comparación entre el antes y el después, distinguiendo entre las plantas y los cereales que cultivaban tradicionalmente los indígenas y los cultivos importados de España, entre los cuales se encuentran la vid y el gusano de seda. Para los indios, las transformaciones agrícolas constituyen incuestionablemente una nueva etapa del cambio de régimen político, económico y religioso que padecen. En efecto, la fauna misma se había modificado, al menos los animales domésticos, y estos cambios (pregunta 27) se observan tanto en los paisajes devastados por los rebaños de ovejas y cabras llegadas de Castilla como en las granjas y los corrales.

Detengámonos en las preguntas 13, 14 y 15. Deben conducir a los indios a asimilar una periodización colo-

nial, edificada según los criterios europeos y sobre un régimen esencialmente dicotómico. Una parte de estos criterios, se dijo, ya fueron aplicados en España. En 1572, Felipe II envía al historiador Ambrosio de Morales a hacer un viaje de estudio en una parte de la península. Éste regresa con la idea de promover un cuestionario sobre la historia y la topografía de los pueblos de España. Sacará ocho volúmenes de relaciones, cargadas de informaciones arqueológicas, históricas, eclesiásticas.[12] El humanista explica su método y justifica su división en rúbricas. Las noticias que se interesan en los nombres del lugar dan una etimología de éstos, abordan la cuestión de la lengua local y, como en México, oponen el otrora al "ahora". En cuanto al presente, éste se refiere también a los recursos agrícolas de la localidad, a las élites locales, los lugares de culto, según las circunstancias a los santuarios más venerados.[13] Pero en España lo "antiguo" designa clásicamente los tiempos lejanos de la Antigüedad y remite al paganismo antiguo y a la mitología transmitida por los "poetas antiguos". Las noticias españolas se apoyan en historiadores, geógrafos y toda suerte de vestigios arqueológicos, entre los cuales se encuentran las monedas y medallas que colecciona Ambrosio de Morales.[14] La Antigüedad y la colección de "sus vestigios" son las que interesan a Morales, mientras que el presente colonial está en el corazón de las *Relaciones geográficas*.[15] Las curiosidades de un "turismo" inteligente no tienen gran cosa que ver con los imperativos de la colonización. Como las respuestas mexicanas están acompañadas frecuentemente de mapas modernos, pintados por los *tlacuilos* indígenas,[16] así también el texto

de Morales se concentra en la reproducción de documentos epigráficos.

En toda la extensión de la Nueva España, los informantes deben atenerse a un formulario único (sí / no / por qué). Las élites locales no están descubriendo su país. Unos se acuerdan de los *Codex Tlohtzin* y *Quinatzin,* que muestran el paso progresivo del nomadismo a la vida sedentaria, de la caza y la recolección a la cultura del maíz, de la gruta al *altépetl* y, por tanto, a una existencia urbanizada. La idea de un cambio de modo de vida, su descripción detallada y la de sus consecuencias no son, pues, extrañas a las élites indígenas; la dificultad no reside ahí. Reside más bien en la insistencia en la ruptura temporal que manifiesta una administración colonial para la que el tiempo pasado no puede sino ser un tiempo irremediablemente ido, tanto por razones políticas como religiosas. Siglos más tarde se podrá encontrar esta misma idea de fractura en otros contextos coloniales, como la India británica o las colonias francesas. La fractura ya va acompañada de la idea de progreso, pero éste no se afirma todavía de una manera irrecusable más que en el dominio sacrosanto de lo religioso. Todo el resto es problemático, incluidos los efectos presentes del régimen colonial, aunque nadie ponga en duda su legitimidad. El mejoramiento del modo de vida de los indios y de su salud sigue siendo materia de debate. Confrontada con la desaparición de la mano de obra indígena y con las denuncias de Las Casas, la Corona española interroga a sus súbditos sobre la "causa de su extinción", para intentar al menos entender el fenómeno a falta de poder contenerlo. Todo mundo es consultado acerca de este capítulo: en primer lugar los médicos, pero también los es-

pecialistas de las cosas de México, "las gentes concernidas", sin olvidar a los primeros interesados, los indios.[17]

Historiadores mestizos[18]

Al filo de los interrogatorios, indígenas notables aceptan poner su saber y su memoria a disposición del alto funcionario, el *alcalde mayor,* quien redacta la relación. Más discretos, muchos otros se limitan a responder con un sí o con un no. Unos mestizos toman muy en serio las preguntas planteadas y se adelantan a las curiosidades de la administración redactando verdaderos tratados sobre la ciudad y la región de la que provienen. Distorsionan el cuestionario, inflan las respuestas y terminan escribiendo historias. Los intercambios entre todos estos interlocutores incitan a hablar de una escritura mestiza de la historia en el sentido de que las respuestas entrelazan los puntos de vista. Como en todo mestizaje, el resultado depende de una relación de fuerza: aquí el *alcalde mayor,* encarnación del poder colonial local, se reserva la síntesis, mientras que en la jurisdicción vecina se deja en las manos de un mestizo de su círculo de allegados.

Muchos mestizos dejaron un nombre en la historiografía de la América española[19] y dos permanecen asociados a la redacción de las *Relaciones geográficas:* Diego Muñoz Camargo por Tlaxcala y Juan Bautista de Pomar por Texcoco.[20] Los dos se manifiestan al término de un medio siglo de experimentaciones que han pasado

por la recolección de las fuentes, las primeras encuestas administrativas y religiosas, la eclosión de nuevas memorias indígenas y el ensayo de nuevos modos de expresión —neopictografías, escrituras en náhuatl o en español, combinaciones múltiples de diversas tradiciones—. En el umbral de la década de 1580, el formato que impone el cuestionario de las *Relaciones geográficas* favorece una estandarización de los pasados que amplifica el proceso iniciado desde la década de 1530 y se beneficia de esta larga fase de sedimentación de las memorias.

Tlaxcala, a más de un centenar de kilómetros de Texcoco, suscita una vocación de historiador. En el encabezado de su relación, Diego Muñoz Camargo (1529-1599) se presenta como un *vecino y natural* de la ciudad de Tlaxcala. Es hijo de un conquistador. Es lo que hoy se llamaría un hombre de negocios. Su madre sería una india de baja extracción, pero su esposa lo enlaza con la nobleza tlaxcalteca. Antes de ver que le confían la escritura de la relación, compone un texto de circunstancia: la descripción de la recepción solemne que la ciudad de Tlaxcala reservó al obispo Diego Romano.[21] Su pluma y la familiaridad que mantiene con la aristocracia indígena lo designan para que redacte la relación que solicita la administración colonial, luego lo incitan a que le dé cuerpo y, consagración suprema, a que entregue de su propia mano a Felipe II los frutos de sus trabajos.

Tlaxcala ocupa un lugar singular en el reino de la Nueva España. La ciudad india es aliada de los españoles: en las horas críticas, salva a Hernán Cortés de la derrota, precipitando la conquista española de México. A los ojos de los que defendían los derechos de los con-

quistadores, el llamado hecho a los tlaxcaltecas para que ayudaran a los españoles quedó como uno de los argumentos más sólidos para legitimar la dominación hispánica. En cuanto a la aristocracia de Tlaxcala, ésta conserva el orgullo que hizo posible la victoria de los invasores. Por otro lado, obtuvo privilegios que no deja de invocar y defender ante la Corona. Ésta fue la razón de la embajada en la que participó Diego Muñoz Camargo. Sin duda es en Madrid donde puso, entre 1584 y 1585, punto final a su relación.[22]

Muñoz Camargo, igual que Pomar, encarna la respuesta que da un medio local —que hunde sus raíces en la roca prehispánica pero está profundamente restructurado en el contexto colonial— a solicitudes provenientes del otro lado del Atlántico. La visión global del mundo que desarrollan los letrados de Felipe II y sus consejos expresa una necesidad de información en todos los azimuts acoplada con la voluntad sistemática de poner orden en los dominios de la monarquía. Del encuentro de esta esfera global, que sube en poderío, y de las reacciones locales, la de Tlaxcala y, lo veremos ahora, la de Texcoco, es de donde emerge una escritura mestiza de la historia: menos del choque de las culturas presentes que de los efectos de un proceso de mundialización que implica adaptaciones incesantes y ajustes más que incomprensiones y resistencias. Lo que tiene de "local" esta historia se entiende en relación con la esfera global en la que se ve forzada a inscribirse y fuera de la cual no tendría razón de ser. La historia de Tlaxcala se escribe ante el espejo de la monarquía católica y la monarquía, Muñoz Camargo tiene plena conciencia de ello, está implan-

tada en las cuatro partes del mundo. En Texcoco se comparte esta nueva manera de ver.

XIV. UNA ESCRITURA MESTIZA DE LA HISTORIA

El autor de la *Relación de Tezcoco* es mestizo. Antonio, el padre de Juan Bautista de Pomar, es español y su madre, María Ixtlilxóchitl, una indígena que el rey Netzahualpilli habría tenido con una esclava. Juan Bautista habría nacido hacia 1527, tres años después de la llegada de Motolinía.[1] Además de la *Relación de Tezcoco,* redactada en 1582,[2] se le atribuyó, algo que está en discusión, una compilación de cantos indígenas reunidos bajo el título *Romances de los señores de la Nueva España* (1585).[3] La personalidad de Pomar —¿que se debate entre los mundos?— y sus cualidades de historiador han sido objeto de discusiones.[4] Nada se sabe de su educación, pero la escritura de la relación denota un saber impresionante, abierto a la historia, la medicina y el derecho.

Los asuntos de familia

Descartemos de entrada el anacronismo que achaca mecánicamente a cada mestizo un conflicto de identidad o deplora la pérdida de sus raíces —siempre se supone que son indígenas—[5] para recordar las redes de contacto e información y las armas de que dispone nuestro historia-

dor. Los Pomar tienen trato con la aristocracia local desde hace más de 40 años: el padre de Juan Bautista interviene en el proceso del cacique don Carlos (1539). Si sus orígenes maternos le facilitan el acceso a la familia real de Texcoco, la sangre paterna lo vincula con la vertiente europea de la sociedad colonial, y es bastante conocido de la administración provincial para que le confíen la redacción de la relación.

Pomar evoluciona en este doble medio como pez en el agua. Una buena herencia le permite tratar de igual a igual con la aristocracia local, algunos de cuyos miembros lo tratan como si fuera uno de los suyos,[6] y su temperamento de empresario lo ayuda a procurarse un impresionante patrimonio inmobiliario actuando en los dos mundos a los que pertenece. Se involucra en los conflictos y en las facciones que dividen a la familia principesca. Ésta, que no ha dejado de desgarrarse antes y durante la Conquista, no ha perdido nada de sus viejos hábitos:[7] los afrontamientos prosiguen en la segunda mitad del siglo pero, pasado 1539, al parecer sin ningún hombre muerto. En 1576 dos bisnietos de Netzahualpilli entran en la arena: doña Francisca, esposa de un español, Juan Grande, nieta de Hernando Cortés Ixtlilxóchitl, y don Francisco Pimentel. Francisco y Pomar, su primo mestizo, se baten para defender los ingresos del cacicazgo, amenazado de confiscación a causa de fuertes adeudos atrasados. En 1588 lo dos primos son llevados a su vez ante la justicia por otro miembro de la familia.

¿No sería Pomar sino un arribista que utilizaría su pluma y su filiación española para despojar a los legítimos herederos? ¿Un advenedizo que aprovecharía su ori-

gen principesco para meter mano en la *gobernación* de Texcoco (fracasará, pero consigue, según el cronista Juan de Torquemada, "la tercera parte de las casas del rey")?

El mestizo escribe en español, pero en un español de las Indias que no titubea en adoptar el vocabulario de las islas[8] para explicar una particularidad de las prácticas amerindias. El mundo mesoamericano no parece ser el suyo, a la hora de definir lo que los indios entendían cuando hablaban del mundo.[9] Al parecer, el "nosotros" —*nuestra lengua, nuestra manera* (cuando habla del uso de la sangría o del cultivo de las lechugas)— remite al lado de su padre, mientras que la expresión *ellos* —esa gente— denota a los indios de los tiempos prehispánicos.[10] Sin embargo, la distancia parece más bien formal: hablando en nombre del *alcalde mayor,* Pomar debe adoptar un punto de vista español. Pero cuando compara a los nobles de Texcoco con los "*hidalgos* de España de casa y solar conocidos",[11] no ignora que el prestigio asociado a esta observación recae en su familia materna; por el contrario, jamás se habla de la familia de su padre español. Al mismo tiempo se erige como intérprete exclusivo del pasado indígena, como si reivindicara un papel de *passeur* privilegiado entre las memorias locales y la figura del príncipe. Por lo que se refiere a la sociedad indígena, no deja pasar ninguna ocasión para distinguir entre "principales" y plebe, los descendientes de los reyes y los "pobres", la "gente miserable", como si hubiera dos clases de indios, las élites, con las cuales flirtea constantemente, y los de abajo, que comen, se visten, se alojan, se curan y mueren de manera diferente.

Antes de responder las preguntas de la Corona, Pomar se rodea de todas las precauciones habituales. No ahorró esfuerzos: "Y tanto más se ha trabajado de buscar y escudriñar lo que se ha hecho". Explica que recurrió a numerosos tipos de fuentes: "a los indios viejos y antiguos", que sabían de lo que hablaban, a los *cantares* antiquísimos "de donde se coligió y tomó lo más que se ha hecho y escrito". También se planteó la cuestión de los archivos principescos que conservaban "los palacios reales". Estos archivos estaban puestos en "una gran sala [...] en donde se encontraban pintadas todas las cosas antiguas", cuyos descendientes deploran hoy amargamente haberlas perdido, "por haber quedado, dicen, como á escuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus antepasados".[12] ¡Sin suerte, efectivamente! Los "palacios" en cuestión desaparecieron bajo las llamas en el curso de la Conquista. A lo que se agregan las destrucciones voluntarias realizadas alrededor de 1539 para evitar la acusación de idolatría en el clima de inquietud que desencadenó la ejecución del infortunado don Carlos.

Estas carencias de la memoria autóctona no se deben únicamente a las pérdidas provocadas por la guerra y los exterminios. El recuerdo del contenido de las pinturas se disipó con la muerte de los que sabían leerlas: "Las pinturas no son muy capaces para retener en ellas la memoria de las cosas que se pintan", no se ha podido transmitir nada. "Porque casi en muriendo el que más al cabo

llegaba, moría con él su ciencia."[13] Pomar valora la tradición oral que vehiculan los *cantares:*

> En los cantos y bailes públicos lo que se cantaba eran de hechos notables que hicieron hombres pasados ó presentes, ó cosas que los buenos eran obligados á hacer; y esto se cantaba con tales palabras y compostura, que movía los ánimos de ellos á hacer lo mismo, y ponello por obra en ofreciéndose ocasión.[14]

El mestizo habla en pasado, como si esta fuente se hubiera secado. También reduce su alcance a un acto de memoria destinado a "eternizar [...] la memoria y la fama de las cosas",[15] sin tomar precaución o ignorando deliberadamente que los cantos y las danzas daban lugar a actuaciones que podían expresar una relación con el mundo y con los muertos a las antípodas del catolicismo de los misioneros.[16]

Pomar está consciente igualmente de que no ha de tomarse en cuenta toda memoria india. La edad de los informantes no afecta nada el asunto. "No se ha podido saber más, porque aun cuando hay indios viejos de á más de ochenta años de edad, no saben generalmente de todas sus antigüedades, sino unos uno y otros otro." Los informantes privilegiados, que pertenecían a la aristocracia y al mundo sacerdotal, "los que sabían las cosas más importantes, que eran los sacerdotes de los ídolos, y los hijos de Nezahualpiltzintli, rey que fué desta ciudad y su provincia", ya no existen.[17] La gravedad de su desaparición se añade a la pérdida de las pinturas "históricas". Hoy nos parece que va de suyo esta crítica de las fuentes al inicio de la relación. Sorprende hallarla en este mestizo de provincia que parece dominar los aspectos funda-

mentales del oficio de historiador. ¿De quién recibe este dominio?

Un experto de paso

Pomar pudo inspirarse en los trabajos del dominico Diego Durán, que en 1581 termina su *Historia de las Indias de la Nueva España*.[18] El dominico consagró a la historia de la Nueva España una obra comparable a la del franciscano Sahagún, aunque haya retenido menos la atención de los investigadores. Habría nacido hacia 1537 y fue educado en Texcoco, en donde aprendió la lengua náhuatl con sus pequeños compañeros de juegos. Es imposible saber si estableció relaciones con un Pomar 10 años mayor que él, pero uno se puede imaginar que las familias de estos niños tenían un trato frecuente. Menos de 40 años más tarde, redacta su *Libro de los dioses y de los ritos* (entre 1574 y 1576), luego termina su *Calendario antiguo* en 1579 y su *Historia* dos años más tarde, cuando es vicario en Hueyapan. ¿Quizá lo encontró Pomar en la parroquia dominica de Chimalhuacán Atenco, en las tranquilas riberas del lago de Texcoco?

Otro nativo de Texcoco, hijo de un conquistador y una mestiza, Juan de Tovar (hacia 1541-1626), se interesa en el pasado indígena. Esta vez es un jesuita que, desde 1576, estudia las antigüedades de los indios por orden del virrey Martín Enríquez, trabajando en "sus bibliotecas".[19] Colaboró con su primo Durán antes de ayudar a otro miembro de la Compañía de Jesús, José de

Acosta, a redactar la parte mexicana de su *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Tovar termina su *Segunda relación* hacia 1583, un año después de Pomar.[20]

En la década de 1570 otra figura, igualmente muy notable, está presente en la comarca: el doctor Francisco Hernández. Traductor de Plinio, especialista en botánica y farmacopea, este médico español reside en México de 1571 a 1577, donde realiza una amplia recopilación de informaciones sobre las plantas y los animales. De ella resultará una obra mayor de la época de Felipe II: la *Historia natural de la Nueva España*.[21] Es indudable que Pomar aprovechó el paso del doctor Hernández por Texcoco en 1574 para adentrarse en el oficio de historiador y anticuario, incluso de botánico, porque se aplica a describir los efectos curativos de las plantas, las formas de consumo, y al menos en dos ocasiones cita los trabajos del sabio español sobre las plantas mexicanas, como si hubiera tenido sus manuscritos ante los ojos.[22]

Francisco Hernández no es sólo un naturalista. Tiene igualmente ojo y olfato de anticuario. Se interesa en el pasado de México: en uno de los palacios de Netzahualcóyotl redacta, hacia 1574, sus *Antigüedades de la Nueva España,*[23] a petición del presidente del Consejo de Indias. En su obra pulula un hormiguero de informaciones preciosas sobre Texcoco, sus palacios, sus ruinas, sus laberintos y sus jardines. Igual que sus predecesores, Hernández es un amante de antigüedades que se dedica "a preservar los vestigios de un pasado demasiado fragmentario como para ser objeto de una historia propiamente dicha".[24]

En esta época, los historiadores anticuarios prosperan en España.[25] Con Florián de Ocampo, que habría reunido más de 250 inscripciones antiguas, con Alvar Gómez de Castro, poeta y epigrafista —le debemos las *Antigüedades de la nobleza de Toledo*—, sin olvidar a Jerónimo Zurita, autor de los *Anales de la Corona de Aragón* (1512-1580). En páginas anteriores nos cruzamos con el historiador de Córdoba Ambrosio de Morales (1513-1591), continuador de la crónica de Florián de Ocampo.[26] Antes de partir para México, el médico Hernández y el erudito de Córdoba mantenían relaciones de amistad. Se habían encontrado en la Universidad de Alcalá de Henares, donde se habían topado con uno de los intelectuales más dotados de su generación, Benito Arias Montano, artífice de la famosa Biblia políglota editada en Amberes entre 1568 y 1572. Hernández conocía los intereses del amigo Morales: recoger los "signos y los vestigios de antigüedad" y las "piedras antiguas", hacer un repertorio de "los nombres pasados y presentes de los lugares", interesarse en "tipos de construcciones" y consultar localmente a los personajes "a quienes se debe dar crédito"...[27] Consignas todas que el médico aplicará en el estudio del pasado de la Nueva España.

Notables de Texcoco colaboraron probablemente en la investigación del médico de Felipe II. Pomar —que evoca por su nombre al "doctor Hernández"—[28] pudo impregnarse de las reglas de la investigación histórica tal como se practicaba en la Castilla de Felipe II. ¿Dónde encontrar en Nueva España un maestro mejor? Las *Antigüedades* de Hernández estaban ilustradas (las láminas desaparecieron en 1671). Preocupado por "mostrar las cosas del pasado" a sus contemporáneos y guardar un

registro de ellas, Hernández mandó pintar las armas y los vestidos reales conservados en Texcoco como lo habrían hecho con los restos arqueológicos de la España romana. Igualmente, mandó hacer copias de los retratos de los reyes Netzahualcóyotl y Netzahualpilli, entre los que se encuentra un retrato de pie, conservado con "el más grande respeto", con los atavíos y los trajes de guerra de los soberanos.[29] Estos retratos no figuran en las láminas que acompañan la relación de Texcoco, pero fueron retomados en otro manuscrito, el *Codex Ixtlilxochitl,* probablemente realizado a partir de modelos que quedaron en manos de la aristocracia de Texcoco.[30]

Pomar pudo observar entonces a un anticuario con manos a la obra, como también tuvo la oportunidad de inspirarse en la manera en que el dominico Durán llevaba a cabo sus investigaciones. La visita del médico nos informa también sobre los vestigios de los que el mestizo podía sacar provecho: los palacios pintados de frescos (o lo que quedaba de ellos) que componían galerías de ancestros ilustres, los parques reales, los jardines y sus sistemas de irrigación, las ruinas del *Templo Mayor,* la casa de los cantos —*cuicacalli*—, tristemente convertida en prisión colonial. Sin olvidar las piezas del tesoro real, los instrumentos de música, las armas de prestigio, los atavíos de los príncipes, los vestidos de gala para los desfiles, todos "preservados con un gran respeto de naturaleza religiosa". De sus investigaciones, el médico de Felipe II retiene especialmente la figura de un Netzahualcóyotl, soberano ideal, héroe justo y perfecto, aportando su piedra a la canonización del personaje y a la idealización de su reino.[31] Pomar lo hará todavía mejor.

Menos de 10 años después del paso de Francisco Hernández, Pomar se pone, pues, a trabajar reconociendo los límites de su investigación, debidos al silencio de las fuentes o simplemente al deseo de ser breve. Se concentra en la religión, la arquitectura, los modos de vida. Informa sobre prácticas desaparecidas, como la guerra, o todavía vivas, como los hábitos alimenticios, sin por ello descuidar la organización social y política. Lo cual, en suma, responde al espíritu y al orden del cuestionario. En materia religiosa, Pomar toma a contracorriente las pinturas tan discretas del *Xólotl,* pero hace pensar en el diagrama del *Quinatzin* cuando se lanza a describir el palacio de Netzahualcóyotl.[32]

Esta vez ya no es cuestión de pasar por alto la idolatría. Ya han pasado unos 40 años desde el proceso de don Carlos y nada debe escapar a su curiosidad de anticuario. Su primera observación no es en absoluto abrumadora: "Pero la opinión que más cerca de la verdad ha llegado, es que tenían muchos ídolos, y tantos, que casi para una cosa tenían uno, á los cuales adoraban y hacían sacrificios; y para entender cuáles y qué tales eran, se irá declarando lo mejor y más concertadamente que sea posible". No puede ser tan exhaustivo como lo hubiera querido, "y si en el discurso no se desmenuza y especifica lo que significaban algunas cosas de sus dioses y ídolos y cerimonias, antigüedades y costumbres, no se atribuya a descuido y negligencia [...]". "Y no se tratará de todos, porque sería dar en un infinito, sino de sólo

tres, que eran los que ellos tenían por más principales y por el más supremo á Tetzcatlipuca y luego á Huitzilopochtli y luego Tláloc."[33] (Véase la Figura VIII.) Haciendo una selección que hoy sigue siendo del todo aceptable, Pomar se pliega a las obligaciones del cuestionario, pero podemos imaginar que el tema seguía siendo para él más delicado de lo que fue para el médico Hernández. ¿Reserva o, en ocasiones, desconocimiento? Un detalle revela, a veces, su lejanía de las cosas antiguas: sus explicaciones del calendario indígena son lacónicas y aproximativas, cuando todavía habría podido informarse fácilmente consultando a la gente que tenía a su alrededor.

Pomar aborda los cultos prehispánicos con la precisión relativa que le permitía el contexto. Pero también se apega —lo que no se le pedía— a atenuar la tara idólatra. En la historia religiosa que él esboza entonces, ciertas prácticas desagradables se vuelven "innovaciones" perversas. Es el notable caso del sacrificio humano: "El sacrificio de hombres á estos ídolos [...] fué invención de los mexicanos". El siglo anterior, los mexicanos que se habían establecido entre los "señores chichimecas de Azcapotzalco" terminaron rebelándose contra sus anfitriones y sometiéndolos por las armas. Entonces inauguraron la práctica del sacrificio humano inmolando a sus dioses a los prisioneros de guerra; así les agradecían su victoria, "por mejor obtener sus mercedes", "pareciéndoles que ningún sacrificio les sería más apacible que el de aquellas cosas que de más valor y estimación tuviesen". Explicación: nada tiene más valor que el ser humano, sobre todo si ha sido capturado corriendo los riesgos y pruebas que hace correr la guerra. Los sacrificios comenzaron con un ritmo moderado, luego se intensifica-

ron con el aumento del poderío de México, “hasta venir á tanta ceguedad y error como en el que estaban al tiempo que los primeros conquistadores vinieron á esta tierra”. ¡Ah!, si los españoles se hubieran presentado antes, suspira Pomar, “que pluguiera á Nuestro Señor fuera ochenta años antes, porque en aquel tiempo aún no había memoria de esta diabólica invención”.[34]

En la interpretación del sacrificio humano fácilmente se identifican reminiscencias lascasianas, sin duda inspiradas más en la *Apologética historia sumaria*[35] que en la versión impresa, en parte expurgada, que circulaba bajo la pluma de Jerónimo Román.[36] Pero hay más todavía. La cuestión del sacrificio humano opone el registro de la tradición, siempre respetable, a semejanza del paganismo antiguo, al de la historia reciente, la novedad, la innovación.[37] Una innovación concebida bajo el aspecto más repugnante: “invención diabólica”, “sacrificios espantosos”, “tan horrorosos”. Pomar hace suyo el vocabulario de los religiosos, que se volvió el lenguaje oficial de los funcionarios de la Corona y al que no puede más que adherirse un hijo de español al servicio de Felipe II. Existe entonces una prehistoria (mexica) del sacrificio humano anterior a la difusión de esta práctica en el centro de México: contaminó a las otras dos capitales de la Triple Alianza como también a las de los enemigos tradicionales: Tlaxcala, Chalco y Huejotzingo. Esta explicación presta un servicio a mucha gente y revive un viejo antagonismo entre México-Tenochtitlan y el resto de la región porque, en un momento u otro, Tlaxcala, Chalco o Huejotzingo tuvieron que enfrentarse con los mexicas.

Sobre todo, la reflexión acerca del origen del sacrificio conduce a la periodización del pasado prehispánico. Con Pomar, la máquina del tiempo se afina, las idolatrías se perciben como una construcción local sometida a los azares de las presiones exteriores y ya no sólo como una herencia diabólica. Se trasluce una vez más la influencia de los anticuarios de la España antigua cuando describen la introducción de nuevos dioses y nuevos cultos, o la irrupción de los celtíberos en ciertas comarcas de España.[38] La historia local de Texcoco se escribe a la luz de los nuevos saberes europeos.

XV. EL PASADO RECOMPUESTO

Cuando se pregunta por los orígenes de Texcoco, Pomar juega la carta de la etimología como Motolinía lo había hecho antes de él respecto del término "Anáhuac" y Ambrosio de Morales de ciudades y poblados de España. El nombre de Texcoco vendría de *Tetzcotl,* un término de

> lengua chichimeca de una generación de indios bárbaros, como alárabes de Africa, que primero hollaron y poblaron esta tierra, venidos de hacia los Zacatecas, de donde son agora las minas más famosas desta Nueva España por su riqueza y aun por la valentía de los indios dellas, que á opinión de hombres prácticos de naciones extranjeras son los mayores flecheros del mundo.

Pero *tetzcotl* se borró ante Texcoco: "Los culhuaque, generación mexicana, poblando donde está agora esta ciudad, y corrompiendo el vocablo *Tezcotl* llamaron a la ciudad *Tezcoco*". De nuevo, el pasado que imagina Pomar no tiene nada de estático: es un teatro de influencias ejercidas por diferentes poblaciones en momentos dados de su historia.

Los orígenes chichimecas

La etimología de *Tetzcotl* brinda así la ocasión de saber

más sobre los chichimecas, o más bien de descubrir la manera en que Pomar los historiza:

> No sólo se han acabado, pero no hay memoria de su lengua ni quien sepa interpretar los nombres de muchas cosas que hasta agora en aquella lengua se nombran; y si dellos se trata en algunas pinturas y caracteres, es para solamente los linajes y abolorios de los señores naturales desta tierra, que se jactan y precian de proceder dellos.

De acuerdo al juicio de Pomar, el pasado chichimeca se retrotrae a una tenebrosa lejanía, pero las memorias aristocráticas, a su vez, se acuerdan y mantienen, al parecer, en las posiciones de la década de 1540, preservadas por los códices que hemos analizado. Pomar tiene conciencia del abismo que las separa de las memorias populares. Sobre el tema de los ancestros, toma nota de la ausencia de monumentos antiguos, pero describe las numerosas grutas que se encuentran cerca de Texcoco y que podían abrigar muchos centenares de personas. En Cuauhyacac se visitan todavía las que servían como hábitat principal a los "señores chichimecas", de los que habrían salido los reyes de Texcoco. Estas grutas, de las que ya no se hace uso, continúan siendo veneradas por los miembros de la aristocracia en conmemoración de los ancestros que las habían ocupado y que siguieron siendo famosos.[1] Según la concepción de Pomar, ¿se trata en adelante de un simple lugar de memoria o hay que detectar en él el rastro material de una relación con el espacio y el pasado todavía próximo a aquel que se expresaba en los códices de la década de 1540?

Como Motolinía, Pomar insiste en la llegada a la región de muchas olas sucesivas de invasores, primero los chichimecas, que son bárbaros, luego los culhuas. Como

Motolinía igualmente, pero de una manera confusa, retiene la transformación de los chichimecas en culhuas y su adopción de la lengua náhuatl: "Así que acabados ó convertidos en culhuaque usaron su lengua, que es la misma mexicana, y después andando el tiempo, llamaron á la comarca de la ciudad y su provincia Aculhuacán, en memoria de los chichimecas sus primeros pobladores". Los indios de la primera ola, los chichimecas, si no habían desaparecido, se habrían fusionado con los de la segunda ola, los culhuas, una "generación de lengua mexicana",[2] que fundaron la ciudad de Texcoco. La lengua náhuatl remplaza entonces a la lengua chichimeca. Pomar hace suya la tesis de la aculturación sin alcanzar la precisión de los códices de la década de 1540. Evoca también el pasado tolteca, pero de una manera bastante confusa, como el pasado de un grupo "que hubo antiguamente en esta tierra",[3] y que habría precedido la invasión chichimeca antes de desaparecer físicamente, no sin legar el culto del dios Tláloc. El horizonte tolteca permanece vago según lo deseado, mientras que el pasado chichimeca pesa todavía en la memoria local a causa del valor preservado "de la sangre y estirpe real de los chichimecas". El nombre mismo de la provincia, Aculhuacán, rendiría homenaje al físico de estos primeros habitantes: "Porque era gente más dispuesta y alta de los hombros arriba que los culhuaque, porque *acol* quiere decir 'hombro', de manera que por *aculhuaque* se interpreta 'hombrudos', y así nombraron á esta provincia Acolhuacán, que es tanto como decir tierra y provincia de los hombres hombrudos". ¿Hay que ver en esta estatura alta el influjo de los relatos acerca de los gigan-

tes, a quienes en ambos mundos se asocia siempre a una primera población?

Los chichimecas caen entonces del lado de la tradición que todo experto en la Antigüedad tiene el deber de respetar. El sacrificio humano compete, a su vez, al registro de la invención y de la novedad, como si diabólico, reciente y extraño al mundo texcocano fueran sinónimos. Con Pomar, la máquina del tiempo da también un salto al pasado: "La ciudad de Tezcuco, con todas sus tierras, *pueblos* y provincias, fué de los reyes della casi de mil años á esta parte".[4] La cifra de mil años es ya en sí misma prestigiosa. Lo es tanto más que presta a Texcoco una antigüedad comparable a la de la *Hispania* cristiana, si la cuenta parte de la conversión al catolicismo del rey visigodo Recaredo (559-601) y de la nobleza del reino de Toledo en 587. La historizacion progresa, desplegando una periodización más fina y más compleja y retrotrayéndose hasta una época cada vez más remota. Motolinía no otorgaba más que 800 años de profundidad histórica a los chichimecas y 770 a los culhuas llegados después de ellos.[5]

"Los tiempos bienaventurados"

A diferencia de los *tlacuilos* de la década de 1540, Pomar no se interesa en el pasado lejano, el de los chichimecas. Se muestra sensible a la decadencia del presente indígena comparado con el siglo precedente. Su pluma no es tierna cuando describe los efectos de la conquista y

de la dominación española: destrucción de archivos, epidemias, trabajos forzados: “[Los españoles] a los indios realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos”. El abatimiento de las poblaciones tiene razones que Pomar comenta en un registro lascasiano: “Porque ven que nace de verse quitar la libertad que Dios les dio, sin embargo, de haberlo así declarado S. M. por sus leyes y ordenanzas reales para el buen tratamiento y gobierno de ellos”.[6] De una manera muy suya, Pomar pone el acento en su miseria psicológica: “No muestran ningún género de alegría ni contento”. Las palabras son importantes: habla de “su congoja y fatiga de su espíritu”, explicando que “del descontento de su espíritu no podía prevalecer con salud el cuerpo”.

El empeoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones es la marca de lo contemporáneo y del régimen colonial. “Averiguóse una cosa digna de admiración, y es que en tiempo de su infidelidad vivieron sanísimos sin jamás saber qué cosa era pestilencia.”[7] El hecho parece incuestionable. ¿Por qué perdieron los indios la salud de que gozaban antes de la Conquista? Pomar responde aquí por toda la Nueva España y no sólo por Texcoco. Se funda en la opinión dominante, en el parecer de los médicos y en las explicaciones de los indios mismos: es la explotación de la que son víctimas, los malos tratos dados por los españoles son la causa de su extrema mortalidad. La cesura temporal impuesta por el cuestionario resulta del todo efectiva, pero juega en descrédito de la colonización española. El paso de un mundo a otro se traduce por una alteración brutal, física y psicológica, que conjuga los efectos de la invasión de los microbios y de la explotación económica.

Otras razones, sin embargo, invitan a oponer el presente colonial al pasado indígena y a añorar el tiempo que ya no existe: el recuerdo de una grandeza perdida. La empresa de Texcoco se reduce ahora a una piel de zapa, mientras que en el tiempo de "la gentilidad", es decir, del paganismo, tal grandeza se extendía de océano a océano, del mar del Norte (el Atlántico) a las costas del mar del Sur (el Pacífico), ocupando hacia el sur todo el país hasta llegar al puerto de Veracruz, con excepción de las ciudades de Tlaxcala y Huejotzingo. ¿Las dimensiones de la piel de zapa? Una banda ridícula de diez leguas por lo más largo y de ancho apenas de dos.[8] ¿Qué queda del mundo de antaño? No gran cosa, salvo en el momento de las convocaciones generales que lanza el virrey y reúnen a todas las comarcas otrora vasallas de Texcoco. Esta *saudade* parece compartirla el conjunto de la población que añora a sus antiguos dirigentes. "Y así nunca acaban de decir bien de ellos, especialmente cuando padecen aflicciones y trabajos."

Frente a este presente mediocre, Pomar juega con la elevación moral de dos figuras de prestigio, los reyes Netzahualpilli (véase la Figura I) y Netzahualcóyotl, "hombres muy virtuosos, y que redujeron á sus vasallos en buenas costumbres y modo honesto de vivir". Encarnación edificante de una monarquía ejemplar, "[estos reyes] les dieron leyes y ordenanzas con que se gobernasen y viviesen conforme á razón y pulicía cuyos tiempos llamaron ellos *bienaventurados,* por la mucha moderación con que los gobernaron, que duraron ochenta y tres años, que fué el tiempo que reinaron estos dos". El ejercicio de este poder ilustrado va acompañado siempre de "rectitud y justicia, como se colige de sus hechos y obras

en paz y guerra, [pero estas] acciones [están] olvidadas por falta de letras, que según son las cosas que de ellos cuentan, especialmente de Netzahualcoyotzin, no merecían estar sepultadas".[9] El término y la idea de *bienaventurado* no son un hallazgo de Pomar. Aparecen en la *Apologética historia sumaria* de Las Casas para caracterizar a la sociedad de antes de la Conquista: "Eran dotados de bondad natural, y por consiguiente, todos eran felices, bienaventurados".[10] Esta monarquía ilustrada, fundada sobre el derecho y la justicia, es, pues, el patrimonio de príncipes ejemplares que recompensan la virtud y castigan despiadadamente el vicio, hasta en sus propios hijos. ¿Quién se asombrará de saber que los súbditos de estos reyes, "tan temidos y tan amados", no hubieran deseado sino morir o sacrificar su vida por ellos?

Pomar no ha inventado todo: este cuadro de un reino ideal figura ya bajo forma de pintura en el *Quinatzin,* pero aún no había sido comparado con un modelo europeo ni juzgado a la luz de la monarquía de Felipe II. Menos aún exaltado bajo la rúbrica de los "tiempos bienaventurados". Aun puesta en la boca de los indios, la expresión es fuerte, porque transmite de nuevo la condena implícita del presente colonial, y para justificar semejante *saudade* se requiere la idealización a ultranza de los dos grandes reinados que se sucedieron, o sea 83 años de felicidad ininterrumpida. El autor se inscribe, pues, a contracorriente del triunfalismo colonial, no sin manejar un lenguaje clásico y diplomático a más no poder. El retrato de los príncipes de Texcoco retoma los *topoi* que circulan en la España de ese tiempo, comprendida en ellos la idea de que la historia, en su forma escrita, tiene como vocación poner un dique al olvido para preservar

la ejemplaridad de las buenas acciones pasadas, lo que sobrentiende que las virtudes que exhuma Pomar no han perdido nada de su actualidad en la hora en que él escribe.[11] El pasado prehispánico del señorío puede dar lecciones como lo hacía la Antigüedad resucitada en el Viejo Mundo. Es el contexto global, el de la monarquía católica, el que confiere a esta historia local su envergadura transatlántica.

Un pasado monoteísta

Es en esta perspectiva idealizadora y occidental que Pomar aborda la cuestión embarazosa de la religión de las gentes de Texcoco. ¿Cómo elogiar un pasado pagano? ¿Y cómo escribir una historia religiosa que permita superar la denuncia y escapar a los clichés? Además del vocabulario convencional —idólatra, demoniaco— retoma la distinción, fundamental en los anticuarios, de las "cosas divinas" y las "cosas humanas". El patronato de los príncipes sobre los cultos paganos se evoca en un tono neutral que escamotea lo que estas prácticas tienen de más perturbador.

> Era tan grande su potencia, que se extendía hasta en aquellas cosas que ellos tenían por sagradas y divinas, eligiendo sacerdotes para el servicio de sus ídolos, y los quitaban cuando les parecía convenía, y ponían otros de nuevo; y finalmente hacían y ordenaban todo lo demás que á su culto y religión era menester.

El vocabulario de los anticuarios del Renacimiento ayuda a desplazar la idolatría local al campo neutral de lo religioso *(culto y religión)* y a someterlo al registro superior de lo político. Un nuevo paralelo se impone al lector del siglo XVI: el patronato de los soberanos de Texcoco es semejante al patronato de Felipe II sobre la iglesia ibérica. De golpe, las antiguas instituciones religiosas adquieren un aire edificante.

> Había en cada templo uno de estos tenido por mayor, á quien los demás respetaban y obedecían como á señor ó más principal, que se llamaba *Quetzalcóhuatl*. Algunos morían viejos en este oficio. [...] Los mayorales eran elegidos por el rey, y después que había hecho gran examen de su vida y buenas costumbres y habilidades, y que tuviese mucha noticia de su religión y manera de criar y doctrinar á los nobles en todo género de buena crianza y doctrina [...]. No era lícito llegar á estas casas y templos mujeres ningunas.

Aquí se percibe el eco de las líneas que Las Casas consagra a los grandes sacerdotes del México antiguo cuando nos explica que éstos eran en gran manera honestísimos y muy castos; en viendo mujeres bajaban los ojos hasta el suelo”.[12]

Los habitantes de Texcoco se entregaban a ayunos rigurosos en los que, por supuesto, el príncipe daba el ejemplo: “El rey ayunaba con más abstinencia y aspereza todo el tiempo que se detenía la gente de guerra hasta que volvía, aunque fuese un año, mandando cesar los cantos, entretenimientos y areítos generales y particulares, y todo género de instrumentos y cosas de alegría [...]”. La evocación de esta atmósfera austera y puritana tampoco habría disgustado a Las Casas, que no tarda en detenerse describiendo las penitencias y los ayunos de los indios de la Nueva España.

Pomar, ya se vio, rechaza la introducción del sacrificio humano sobre la espalda de los mexicas. El razonamiento, por mucho que nos parezca jalado de los pelos, al disculpar y limpiar los memoriales locales, contribuye poderosamente a idealizar el pasado texcocano. La demonización sectorial del siglo precedente, ligada a la mala influencia mexica, vuelve más aceptables a los ancestros reales y a la sociedad que gobernaban. A diferencia de los *tlacuilos* de la década de 1540, Pomar desarrolla una interpretación de tipo occidental y filiación lascasiana. Pero su método obedece igualmente a los intereses y objetivos estrictamente políticos y locales: la memoria de la aristocracia de Texcoco con la que ambiciona relacionarse vale bien ese trabajo de reconstrucción y algunos trucos de magia.

Localmente, la rehabilitación de lo religioso no se detiene ahí.[13] Nos devuelve a la figura del rey Netzahualcóyotl y a la opinión de las élites locales.

> Lo que sentían algunos principales y señores de sus ídolos y dioses, es que sin embargo de que los adoraban y hacían los sacrificios que se han dicho, todavía dudaron de que realmente fuesen dioses, sino que era engaño creer que unos bultos de palo y de piedra, hechos por manos de hombres, fuesen dioses, especialmente Nezahualcoyotzin, que es el que mas vaciló buscando de donde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y Creador de todas las cosas; y como Dios nuestro Señor por su secreto juicio no fué servido de alumbralle, tornaba á lo que sus padres adoraron.

Ya no se trata simplemente de atenuar los excesos de la idolatría insistiendo en modelos de virtud ni tampoco de presentar bajo un aspecto favorable al clero y a los reyes de antes de la Conquista, sino de buscar en Texcoco el embrión de un discurso crítico sobre el culto a los

ídolos; dicho de otra manera: hallar los vestigios de un escepticismo frente al paganismo dominante y, por qué no, el esbozo de un monoteísmo. Como si entonces se volviera factible abolir o atenuar la distancia religiosa, infranqueable *a priori*, que separa al politeísmo del monoteísmo. ¿De dónde saca Pomar sus ideas?

La cuestión de la duda nutre entonces el escepticismo ibérico en una época en la que los letrados se nutren de Cicerón *(Diálogos académicos),* y esta cuestión da lugar a muchos diálogos famosos en España, en particular el de Fernán Pérez de Oliva.[14] En realidad, Pomar no tiene más que inspirarse en los ataques contra la idolatría que no cesaron de retumbar en el México de la Conquista, ridiculizando a los pueblos que adoraban a pedazos de leño y de piedra.[15] Era suficiente desplazar el debate de la posconquista a la preconquista.

¿Cómo considera Pomar la cuestión del monoteísmo? La Iglesia aceptaba el principio de un monoteísmo primitivo. Su existencia permitía incluso pensar que los indios tenían orígenes judíos. Es la hipótesis que al parecer acarició el dominico Diego Durán, a quien Pomar pudo frecuentar durante su paso por Texcoco. Pero, en Pomar, el monoteísmo se presenta como una salida o un intento de salir de la idolatría, y no como una forma primitiva de la conciencia religiosa. Ahí también el historiador mestizo retoma una idea que flota en el aire en Texcoco y se la apropia para defender la imagen de la dinastía. Los franciscanos también pasaron por ahí: Andrés de Olmos, al parecer, fue el primero en asociar la ciudad de Texcoco con el culto a un dios único, si se le ha de creer

a su hermano de orden, el cronista Jerónimo de Mendieta.

Las Casas había detectado en los incas una actitud del mismo orden que estaba muy cerca de la veneración de una divinidad única: un dios solar estaba al servicio de un dios creador, Condici Viracocha.[16] Pomar pudo escuchar que se hablaba de ello en la adaptación que el agustino Jerónimo Román había hecho en su *Repúblicas del mundo* (1575) de la *Apologética historia sumaria*.[17] Además, Román tomó de Las Casas la figura de un Quetzalcóatl pintado como un extranjero de barba negra, con aversión a la práctica del sacrificio humano. El agustino defiende incluso la idea de una lejana cristianización del continente.[18] La sombra del monoteísmo original se cuela asimismo en los escritos de otro mestizo, Diego Muñoz Camargo, contemporáneo y de alguna manera *alter ego* de Pomar.

En Pomar la hipótesis monoteísta adquiere una consistencia singular: el historiador relaciona la hipótesis con un personaje histórico (que es también su bisabuelo) e invoca sus fuentes. La prueba de esta inclinación al monoteísmo le viene de los antiguos *cantares:*

> Muchos cantos antiguos que hoy se saben á pedazos, porque en ellos hay muchos nombres y epítetos honrosos de Dios, como es el decir que había uno solo y que este era el Hacedor del Cielo y de la Tierra, y sustentaba todo lo hecho y lo criado por él, y que estaba donde no tenía segundo, y en un lugar después de nueve andanas [celestes], y que no se había visto jamás en forma ni cuerpo humano ni en otra figura.

Las "almas de los virtuosos" iban a reunirse con él después de su muerte mientras que las de los malvados

se iban a parar a otro lugar de "penas y trabajos horribles". Los nombres no engañan:

> [Y] jamás, aunque tenían muchos ídolos que representaban diferentes dioses, nunca cuando se ofrecía tratarlos nombraban á todos en general ni en particular á cada uno, sino que decían en su lengua *in Tloque in Nahuaque,* que quiere decir el Señor del Cielo y de la Tierra: señal evidentísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno.

El testimonio no sólo sería incuestionable, sino que supera los círculos de los sabios hasta el punto de haberse vuelto una convicción popular: "Y esto no sólo los más prudentes y discretos, pero aun la gente común lo decía así". No quedaba más que concluir explicando que los indios creían en la inmortalidad del alma.[19] Así, pues, los preciosos *cantares* merecen para Pomar el rango de "crónica e historia", pero tampoco ignoraba que él no estaba haciendo otra cosa que extender a los indios de Texcoco inclinaciones monoteístas que Las Casas y Román habían descrito a propósito de los habitantes de las Antillas.[20]

La idea de un dios único, todopoderoso e invisible, creador del universo, que responde al arquetipo habitual, la concepción de un castigo después de la muerte, la existencia de un paraíso, incluso la noción de la inmortalidad del alma, esbozan un cuadro que trae a la memoria creencias antiguas. ¿Llevó a cabo Pomar mismo las investigaciones que evoca o trasmite las opiniones que circulaban entre las élites locales, un medio cristianizado desde hacía más de medio siglo y que por tanto había tenido tiempo para reflexionar en la cuestión? Las dos hipótesis son verosímiles.

Esta reapreciación de lo religioso pone en primer plano otras dimensiones de la antigua sociedad texcocana: la práctica de la justicia, el auge de las artes, la ética rigurosa y hasta el comportamiento ejemplar de las poblaciones que se observó hasta el tiempo de Pomar: "Los indios son muy domésticos y pacíficos unos con otros",[21] "eran fidelísimos y constantes en toda adversidad".[22]

Bajo la pluma de Pomar vuelve a aparecer una idea con la que Las Casas nos familiarizó: se puede imponer un modo de vida y conducir a una sociedad humana razonando y predicando con el ejemplo.

> Tenían de costumbre cada ochenta días de ayuntarse los nobles y personas de toda dignidad y oficios en aquella casa de dignidad que hemos dicho, y un sacerdote viejo, con tal que fuese muy virtuoso y hábil, les hacía un razonamiento que duraba tres y cuatro horas, á manera de sermón, en que les decía las cosas que eran menester remediar, corregir ó enmendar, enseñándoles a bien y virtuosamente vivir.[23]

Pomar leyó a Cicerón. Una vez más, la elocuencia y la educación están en el corazón del proceso de "civilización", lo que Pomar traduce por "el orden y la armonía":

> Algunos de estos eran tan retóricos, que con su doctrina y ejemplo de buena vida hacían vivir á los hombres en orden y concierto, y los animaban y atraían fácilmente á hacer en la guerra cosas de valor y esfuerzo, y en la paz cosas de virtud y buen gobierno; y esta costumbre era una de las cosas con que más se conservaron en su modo de vivir, en la forma que los hallaron los conquistadores.

La “civilización” aparece, pues, como el fruto de una operación que tiene como objetivo dirigir y formar a los seres. Va acompañada incluso de una dosis de humanismo explícito —los esclavos “habían de ser de sus amos humanamente tratados”—[24] y hace alarde de un gusto manifiesto por las artes y las ciencias: los nobles de antaño aprendían pintura, escultura en madera, labrado de piedras preciosas, carpintería, el movimiento de los cielos y las estrellas.

Pomar no es el inventor de esta idealización del pasado. Ni tampoco sus contemporáneos. No hay humo sin fuego: los datos que conciernen a la justicia y el buen gobierno de Texcoco, incluso a su acceso a la “civilización” —bajo forma de “toltequización”—, aparecen pintados en todas las hojas de los códices de la década de 1540. Estos datos “prehispánicos”, a decir verdad, ya no lo son completamente, puesto que expresaban una reacción a la dominación colonial. Cuarenta años más tarde, hay razones para pensar que Pomar recoge reflexiones que desde hace mucho tiempo nutren a la aristocracia de Texcoco y a todos los medios ilustrados con las ideas de Las Casas. En la década de 1570, la nobleza local está cristianizada profundamente y lo suficientemente alejada de los tiempos de la idolatría como para intentar asociar a la nueva fe —y por tanto salvar del olvido— todo lo que se presta a comparaciones con el cristianismo. Las actitudes de rechazo están superadas desde hace mucho tiempo, como también la práctica del doble discurso o de la doble esfera. Al mismo tiempo, la nostalgia de la grandeza de antaño y su idealización inclinan a rehabilitar un periodo ya lejano. Más de un siglo de dis-

tancia separa a Pomar de su ancestro el rey Netzahualcóyotl.

¿Estaba Pomar a punto de redactar una historia mestiza, en el sentido de una contra-historia, o un relato alternativo? ¿O llevaba más atrás la historicización del reino de antes de la Conquista, puesto que sabe que su discurso debe integrarse en un marco oficial? La concepción y la irrupción en el horizonte histórico ibérico de pasados no europeos que se baten por conquistar su lugar bajo el sol de la Península constituyen innegablemente una construcción mestiza. Ésta termina en dos resultados bastante contrastados. Por una parte, induce una idealización sistemática del pasado prehispánico que termina por volverse contra la ideología colonial. Por otra, moviliza una retórica, normas, criterios, razonamientos, que encierran el discurso en una línea occidental. Aun el recurso de Pomar a fuentes indígenas como los *cantares* no cuestiona jamás el proceso de historicización. Para progresar en profundidad y anclarse localmente, este proceso aprovecha las dinámicas del mestizaje. La escritura del pasado local en una óptica cristiana y europea salvaguarda una parte de la herencia al precio de su metamorfosis. Si la escritura del pasado ya no es absolutamente europea, es porque se ha vuelto occidental, contribuyendo aquí el mestizaje a relacionar el moldeado de los recuerdos del mundo antiguo con los valores, las creencias y los marcos intelectuales de la monarquía católica. En este sentido, Pomar es un mestizo historiador al mismo tiempo que un historiador mestizo. A la vez es el eslabón mestizo de una sociedad criolla en gestación y el continuador de la historia indígena que construyeron Motolinía, Las Casas, Durán, Tovar y Hernández. Si los

miembros de la generación india de 1540 se vieron obligados a tomar distancia de su mundo, en 1580 Pomar y sus allegados organizan un retorno parcial a golpes de fuentes irrefutables *(los cantares)* y de reconstitución histórica.

El caso de Pomar plantea la cuestión de la relación intelectual de América con Europa. Cuando escribe, como todos los que escriben desde México, se dirige a un soberano y a una tierra que se encuentran del otro lado del océano. Ya no es prisionero de una geografía tolteca-chichimeca. Tampoco está encerrado en una confrontación cara a cara de vencedores /vencidos: está en el "escenario del mundo".[25] Cada una de sus palabras responde a una geopolítica global, en el sentido en que "global" no introduce un contexto adicional sino representa el elemento dinámico, "que formatea los objetos de estudio mientras, al mismo tiempo, está siendo formateado por ellos".[26] El Texcoco colonial no es sólo un peón de un conjunto político nuevo, la Nueva España, sino también una pieza en el seno de una dominación universal, la monarquía católica, que desde 1580 reúne el imperio español y el imperio portugués. La historia que se escribe en el Nuevo Mundo, y no únicamente la de Pomar, no tiene nada de una creación provincial destinada al consumo local. Nace de la incorporación de las Indias en el mundo occidental. Lo que vale para México-Tenochtitlan tanto como para Tlaxcala. Ésta es la razón por la que los pintores de Tlaxcala, el célebre aliado de la Conquista, no desdeñan representar a Pizarro, el conquistador de Perú, en los muros de su ciudad.

¿Cómo responder a la metrópoli y a lo que ésta transmite de la Europa occidental? Los modernistas brasileños de la década de 1920 respondieron esta pregunta lanzando el concepto de antropofagia, que afirma que todo lo que se importó del Viejo Mundo es sometido a un profundo trabajo de maceración y digestión antes de ser asimilado localmente.[27] En el caso de Pomar, el modelo europeo (la historia), destinado a ser reproducido, ya pasó por múltiples adaptaciones locales (a las fuentes, a las formas de oralidad, a la presión colonial), y nuestro historiador continúa apropiándoselo a su manera. Ahí está su margen de maniobra y creación. A cambio de ello, en todos los escenarios, las herramientas intelectuales están condenadas a seguir siendo europeas. Como ocurre con los creadores de São Paulo, que cultivaron su singularidad brasileña sin dejar de insertarse en una corriente europea y occidental: el modernismo. Pomar elabora lo que es una historia local cuando ésta se define y despliega en el marco planetario de la monarquía católica y la mundialización ibérica.

XVI. A TRAVÉS DE LAS MALLAS DE LA RED

¿Ganó en todos los frentes la historia de los invasores?

Para Pomar, para la Corona, como también para los españoles —y para nosotros hoy—, la ruptura entre el tiempo antes de la Conquista y el tiempo después de la Conquista es un acontecimiento indiscutible. Es el inicio de la dominación colonial y la cristianización, y por tanto el umbral que separa el antes y el después, el mundo antiguo / amerindio / prehispánico del nuevo mundo moderno / colonial. En principio, las sociedades indígenas hacen su entrada en la Historia, es decir, en nuestra historia, en algún punto situado entre 1517, el primer desembarco español en las costas de México, y 1524, la llegada del contingente franciscano. A partir de este momento se da vuelta a la página de su pasado y se abre la de la colonización. Es nuestra manera de ver las cosas en el siglo xxi, y es la verdad que enseñan todos los libros de historia.

Cholula o la fusión de los tiempos

Es evidente que los indios percibieron los cambios radicales que los afectaron de diversas maneras. Ninguno de

ellos pasó de la noche a la mañana de un mundo a otro, aunque por todas partes, y en todos los tonos, el cuestionario de las *Relaciones geográficas* reafirme esta cesura. Repetidas veces, lo vimos, muchas cuestiones confrontan a los informantes locales con esta escisión y los incitan a oponer lo moderno y lo antiguo en todos los registros de la existencia; pero ¿significa esta distinción sistemática que lo moderno suplantó en todas partes a lo antiguo como lo desea la administración colonial?

En principio los informantes interiorizaron esta fractura. Sus respuestas dan por cierto la impresión de que aceptan esta escisión, la mayoría se felicita por los nuevos tiempos o, más excepcionalmente, dejan que se adivine su añoranza de los tiempos antiguos. Pero ¿es ése el sentimiento profundo de las poblaciones indígenas, incluso de lo que subsiste de las élites amerindias?

Recordemos, para empezar, que los indios podían no responder nada a las preguntas de la encuesta. Un silencio difícil de interpretar. Con mucha frecuencia las pinturas acompañan a las respuestas. Muchas son obra de *tlacuilos* indígenas que representan la región o las ciudades en cuestión.[1] Así, en Cholula, en la región de Puebla, un mapa indígena de la ciudad ilustra la relación redactada por el *alcalde mayor* Gabriel de Rojas,[2] un representante de la Corona que sabe mostrarse a la vez inteligente, curioso y crítico. La ciudad de Cholula se remontaba muy lejos en los tiempos prehispánicos —ya existía en el momento de la irrupción de los chichimecas de Xólotl— y había desempeñado un importante papel político y religioso en el altiplano central. Había albergado

cantidad de santuarios y todavía se veía ahí una gigantesca pirámide que dominaba el horizonte de la ciudad.

Este mapa indio articula de una manera compleja elementos coloniales y prehispánicos. A primera vista, se opone el centro —colonial, cristiano, "actual"...— a la periferia —la pirámide, el paganismo y el tiempo ido de las ruinas—. Una mirada más atenta discierne los fuertes lazos tejidos entre estos dos polos: cada barrio de la ciudad ahora cristianizado tiene los ojos fijos en los restos de la pirámide. La pirámide, a su vez, yuxtapone el recuerdo de un pasado prestigioso y civilizado —los juncos *(tolin)* del glifo de Tollan, la "ciudad" por excelencia — y la firma de su cristianización: una trompeta española que, en la cima del cerro, remplaza la concha marina de los antiguos. El santuario franciscano, en el centro del mapa, se erige sobre los vestigios de un templo de Quetzalcóatl.

A diferencia del cuestionario que oponía los tiempos, las sociedades y las religiones, el mapa entrelaza lo antiguo y lo moderno, alternando las perspectivas y multiplicando los lazos entre el antes y el después, hasta el punto de que terminan dando la impresión de que no es posible desenredarlos y, a la vez, de que se pueden superponer infinitamente. A falta de texto, es difícil pronunciarse sobre la proeza gráfica que consiste en hacer que figuren en un mismo plano dos centralidades, la del mundo colonial (el convento franciscano) y la del mundo prehispánico (la pirámide). Sin embargo, se puede suponer que las élites indias de Cholula se resisten a la idea de un paso ineluctable de un mundo a otro y que la discrepancia histórica es mucho menos radical en su memo-

ria de lo que a nosotros hoy nos parece evidente. La nostalgia de un mundo desaparecido, como la resintió un Pomar, no sería sino una de las opciones dejadas a los no españoles. Como en los códices de Texcoco de la década de 1540, en donde la Cholula tolteca sería el preludio de la Cholula cristiana, el presente podría muy bien recrear el pasado, si se recuerda que el proceso de civilización no está necesariamente ligado a la Conquista, y que se despliega periódicamente en marcos distintos. Bajo el pincel del *tlacuilo* de Cholula, espacio y tiempo se encuentran indisolublemente mezclados, como en el *Codex Xolotl* o el *Codex Tlohtzin*.

Mientras que en Texcoco Pomar desarrolla un tiempo lineal y orientado, el pintor de Cholula y su círculo de indígenas siguen siendo sensibles a otras dinámicas donde los antagonismos son constitutivos de un movimiento en constante progresión. Esta interpretación desbarataría la distancia chapada por la historicización europea. Pero ¿procede realmente Pomar de una manera diferente cuando hace converger las veleidades monoteístas de la antigua Texcoco con el cristianismo colonial?

Los cristianos mismos a veces ponen en problemas al tiempo lineal. En Tlaxcala, dos generaciones antes, la *Conquista de Jerusalén* barajaba alegremente el pasado medieval de la cruzada, la presencia del reino de Carlos V y la derrota anunciada del islam.[3] El artífice de la representación teatral hacía posible esta compresión, pero ésta conservaba los tres tiempos europeos, mientras que el mapa de Cholula o el códice de Texcoco movilizan dimensiones distintas de nuestra idea del tiempo.

Las *Relaciones geográficas* que llegaron a nosotros casi no permiten juzgar los progresos efectivos de la historicización en el seno de las élites indias, por no hablar del resto de las poblaciones. Conclusiones válidas para el valle de México, fuertemente hispanizado, no valen para la sierra mixteca, mucho menos accesible. Las fuentes son raras y en cada caso es difícil superar el enfoque individualizado, comparando al Pomar de Texcoco con el pintor del mapa de Cholula. A lo más, estos ejemplos hacen pensar que, sobre suelo mexicano, la batalla de la historicización está todavía lejos de haber sido ganada en el último cuarto del siglo XVI.[4]

A TRAVÉS DE LAS MALLAS DE LA RED EUROPEA

Estas disonancias se pueden escuchar todavía mejor en otras fuentes, de origen oral: los *Cantares mexicanos* y los *Romances de los señores de la Nueva España*. De acceso tanto más difícil cuanto que nos confrontan con el trabajo de un pensamiento indígena que lucha y dialoga con el nuevo medio ambiente colonial, estas dos preciosas colecciones reúnen una serie de "cantos", escogidos y transcritos en náhuatl por los religiosos y sus colaboradores indígenas. Los *cantares* eran recreados cada vez que eran interpretados, cantados y danzados.[5] No son poemas ni canciones. La música y sus ritmos, la escenografía, las relaciones entre la improvisación y el esquema, el movimiento de plumas y colores, el lenguaje gestual, los gritos, las tensiones y las explosiones de violen-

cia que acompañan a las celebraciones se nos escapan por siempre jamás. Algo más profundo y más inaccesible se nos escurre entre los dedos: la manera en que la memoria de los indios continúa manteniendo una relación del indio con el mundo. Cuando Bernardino de Sahagún ataca los *cantares* y denuncia la mezcla de herejías e idolatrías cuyo crisol serían, el franciscano, siempre perspicaz, subraya el abismo que separa a estas manifestaciones inquietantes de la cristiandad india soñada por los misioneros.

Numerosos *cantares* abordan los acontecimientos de la Conquista y otros ponen en escena episodios del siglo XV y del tiempo después de la Conquista. La élite de los guerreros muertos y los nobles más ilustres descienden del cielo para volver a representar el pasado reactivando prácticas, creencias y lo que se nos aparece como un universo simbólico salido de los tiempos prehispánicos. La guerra y la ética militar están a menudo en el centro de estas representaciones que nos confrontan todavía hoy con la extrañeza del otro mundo, el que existía antes de la irrupción de los españoles y de la escritura que sirvió para fijar estos "cantos".[6]

Quizá haya que buscar de nuevo del lado de China una vía que nos acercaría a los *cantares:* "En el ámbito de lo visible hay los ritos y la música, en el ámbito de lo invisible el espíritu de los vivos y de los muertos".[7] Los *cantares* no se explican a través de los excesos y desvíos de la evangelización. Ellos también manifiestan una forma de resistencia que no sería ni la de las armas ni la del cuestionamiento abierto.[8] Expresaban a su manera, el rechazo de la historicización que acompaña a la domina-

ción colonial. Los recuerdos de los nobles indígenas que cantan y danzan el tiempo de antaño no se transforman jamás en historia o en crónica de una edad ida, aunque a menudo ya están "contaminados" por el cristianismo.

¿Qué forma adopta esta resistencia? Ésta moviliza un cierto número de mecanismos de la memoria, sostenidos por soportes indígenas: el canto, la danza, la música, la representación. Escapando de las posibilidades y las constricciones que ofrece la escritura alfabética, estos cantos poseen una forma y un contenido singulares respecto de las crónicas indias y mestizas de las que disponemos. Como en el mapa de Cholula, la oposición entre el presente colonial y el tiempo que lo precedió deja espacio para el encuentro y la fusión de los pasados (cercano y más lejano) y los presentes (de la composición y de la *performance*). Cantidad de cantos conjugan acontecimientos de antes de la Conquista, de la Conquista misma y de los inicios de la era colonial.

> La ejecución operaba como un escenario, [...] se trataba de deplorar la desintegración del mundo prehispánico, medir hasta qué punto los símbolos cristianos se habían impregnado en el imaginario indígena e interpretar (en una perspectiva de *performance*) los cambios provocados por el encuentro o el choque entre las dos culturas.[9]

Los *cantares* declinan sin cesar los mismos temas desde múltiples ángulos. Nada de progresión lineal y cronológica en beneficio del pleonasmo y la repetición. El procedimiento recuerda el conjunto que componen a los ojos de quienes detentan los tres códices de Texcoco, todos diferentes en su desarrollo, pero cercanos, si no es que idénticos, en su contenido. No tienen un autor único, si bien durante largo tiempo se atribuyeron ciertas

composiciones a príncipes ilustres, como Netzahualcóyotl, proyectando sobre él la imagen romántica y posromántica del creador atormentado, confrontado con los misterios de la vida. De ordinario, varios cantores se alternan y dialogan bajo la dirección de uno de ellos.[10] La mayoría de las voces que se elevan evolucionan en el seno de una geografía sagrada, evocando a los guerreros muertos y los ancestros, o bien viajes en los espacios del cosmos indígena que ahora se extienden al Gran Océano o a la Roma de los papas.[11] Salvo en los cantos más cristianizados, estas voces resisten el individualismo del pecador atrapado en las redes de la *historia salutis* y mantienen el contacto con el viejo Anáhuac y todas las fuerzas que irradian de él.

La historicización pasa por la escritura alfabética. En el siglo XVI, élites indígenas preservan todavía una oralidad que difiere profundamente de nuestras tradiciones. En el origen, esta oralidad se despliega en un horizonte en el que la escritura alfabética no existía, y era inconcebible para los indios.[12] Estamos aquí en las antípodas del mundo occidental, habituado desde hace siglos a navegar entre lo oral y lo escrito. Esta oralidad indígena posee una existencia autónoma como la de las pinturas que hemos explorado en Texcoco. No tiene que rendir cuentas a una escritura de tipo alfabético con facultad de dominarla y ponerla en palabras, sino que coexiste con soportes pintados que se supone que no transcriben el registro de la voz. Los glifos servían para otra cosa, no para registrar la palabra, y, cuando lo hacían, esta función permanecía accesoria. Oralidad antigua y pintura explo-

tan ámbitos paralelos sin recurrir a un sistema de signos que se acople a la lengua hablada.

Con la intrusión de los europeos se imponen nuevas configuraciones, puesto que la escritura solidifica el lenguaje, transforma la palabra cristalizándola en la forma de libro o manuscrito. La transcripción alfabética instaura una estrecha relación entre oral y escrito. De un lado las cosas; del otro, las palabras y la escritura, con su estatus privilegiado que la asocia al poder de los "letrados". Es uno de los pilares de la occidentalización y de la revolución de los signos que trastorna radicalmente a las Indias del Nuevo Mundo.

La resiliencia de la vieja oralidad indígena no es sólo una cuestión de técnica y soporte. Antes de materializarse en la transcripción alfabética, la palabra indígena mantenía una relación directa con todo lo que la rodeaba. Cantada o hablada, se vivía en continuidad y simbiosis con el mundo material. Palabras, pinturas, seres y cosas coexistían en absoluta contigüidad. El mundo real no se dividía entre un aquí abajo humano y un más allá divino, entre una esfera terrestre y una esfera metafísica. Evolucionaba entre la presencia palpable y la ausencia, entre la materia omnipresente y el vacío absoluto. Como si una realidad inmanente circulara en las palabras, las imágenes, los colores, los cantos, los sonidos, los brebajes alcoholizados, el consumo de alucinógenos… Los "intérpretes" de los *cantares* mismos no hacían distinción entre texto, música, canto y poesía, representación y representado.[13]

Con la alfabetización se disuelven estas relaciones, "los lazos del náhuatl con toda una aproximación a la

realidad se deshacían sutilmente".[14] La supremacía de lo escrito y del texto europeos trastornan radicalmente el imaginario hasta entonces predominante, imponiendo la hegemonía de la representación a la europea, introduciendo la distinción entre figurado y literal, y por tanto historizando lo real. Un cierto número de *cantares* parece sustraerse todavía a esta colonización del imaginario. Logran incluso contaminar el tiempo colonial y cristiano que se les impone promoviendo la idea de un flujo único, lineal y orientado. Lo desestabilizan por la exaltación de lo efímero, materializado en la fragilidad de los adornos rutilantes y el regreso de los muertos; conectan de nuevo y fusionan las épocas. Hacen fracasar el nuevo orden de los mundos transformando a la Roma de los papas y el océano Atlántico en espacios tan reales y tan míticos como la Tenochtitlan original o la esfera celeste de los guerreros mariposa.

Una de las razones del hermetismo de los *cantares* se debe indudablemente menos al lenguaje cifrado o secreto que al ejercicio de otra semiótica, de otra relación con aquello que nosotros llamamos la realidad. ¿Pero cómo preservar esta ontología en un contexto colonial dominado por una hispanización creciente e irreversible? ¿Cómo navegar entre dos universos de sentido como lo hacen las élites indígenas del siglo XVI? Las *performances* públicas y cristianizadas, y por tanto parcialmente negociadas con las autoridades españolas, podían apoyarse en prácticas más discretas y mucho menos controladas, con ocasión de fiestas y banquetes privados que celebraban los mercaderes *pochteca* al abrigo de las paredes de sus moradas.[15] Pero la clandestinidad no tiene más que

un tiempo, y la oralidad depende demasiado de los cuerpos que la portan para resistir la usura de las memorias y las transformaciones de todo orden por las que atraviesan las élites indígenas. El paso de las generaciones diezmadas por las enfermedades, el arraigamiento de un cristianismo indianizado, la contaminación de lo *innominado,* esta "cosa sin nombre" que era la realidad colonial, precipitan la invasión de un imaginario cristiano y de otra ontología que no compensa la indianización de las nuevas creencias.

Reducidos a su transcripción, los *cantares* se vuelven fuentes pasibles de interpretaciones, de elaboración de documentos "históricos" aducidos para apoyar un razonamiento. Juan Bautista de Pomar proporciona la prueba. Se funda en lo que él comprende de los *Romances* para edificar la parte más audaz de su relación. Pero toma el partido, sin duda como otros indígenas en torno suyo, de cristianizar sistemáticamente la lectura. Su decisión marca el inicio de una larga tradición, todavía muy viva el día de hoy, que historiza el contenido de ciertas piezas y les quita la fuerza subversiva que infundía la irrupción de otra realidad. La historicización pasa aquí por la atribución de mensajes paracristianos y de estados de alma europeos a figuras históricas (Netzahualcóyotl), al mismo tiempo que fija en la transcripción y la interpretación escrita una de las formas privilegiadas de la memoria indígena. La momificación alfabética salvó estas piezas del olvido, como también alteró definitivamente su alcance y su singularidad expresiva.[16]

XVII. CUANDO LA MONARQUÍA CATÓLICA ESCRIBE LA HISTORIA DEL MUNDO

Detrás de las grandes investigaciones lanzadas por la Corona española a escala imperial se delinea una de las dinámicas de la occidentalización del mundo: la imposición en todos los puntos del globo de una colonización de las memorias y de modelos concebidos en Europa para construir el pasado.[1] La conquista del mundo por obra de la historia europea es el complemento de la conquista del mundo por "la imagen concebida", cuyo carácter decisivo para la eclosión de nuestra modernidad había presentido Martin Heidegger. Puesta en marcha por los portugueses y españoles, la operación será retomada por las otras potencias europeas en cuanto a su vez se lancen a la conquista del globo. En el siglo xx, nuestro planeta terminará quedando integralmente atrapado en las redes tejidas, y sin cesar puestas al día, por los historiadores del Viejo Mundo.

Las ambiciones de Felipe II

En el último cuarto del siglo xvi, esta empresa de dominación todavía está relacionada esencialmente con la po-

lítica de Felipe II, cuyas ambiciones imperiales inspiran una serie de proyectos desmesurados y empesas grandiosas. En Amberes, la publicación de la Biblia políglota pretende poner fin a las reivindicaciones de los herejes y al cisma protestante imponiendo una versión única y definitiva de las Santas Escrituras. Siempre en Amberes, en el seno de los Países Bajos españoles, el atlas de Ortelius, *Theatrum Orbis terrarum* (1570), educa y formatea el modo en que los europeos miran el globo.[2] Este atlas ofrece a los militares, políticos y comerciantes un útil cómodo y transportable que permite aprehender los progresos planetarios llevados a cabo por las flotas del Viejo Mundo. Las reliquias acumuladas en El Escorial transforman el palacio en un verdadero museo de la historia de la Iglesia romana y en enciclopedia de la santidad española.[3] La biblioteca y las colecciones reales reunidas en la sierra de Guadarrama hacen el inventario de los saberes acerca del mundo. Finalmente, sabe el rey que para ser un soberano "prudente" ha de ser un "gran historiador [...] que haya visto y leído con muy grande atención y examinado sutilmente las historias antiguas y modernas".[4]

La centralización de los datos americanos en el seno del Consejo de Indias participa del mismo objetivo que el atlas de Ortelius. Con la idea, en filigrana, de que la historia debe poder abarcar todo: las tierras, los mares, las cosas de la naturaleza y de la humanidad, los tiempos modernos y la Antigüedad: tanto el Viejo Mundo como el Nuevo.[5] Para realizar este programa enciclopédico parece necesario cambiar de rumbo. La crónica de Fernández de Oviedo no dio entera satisfacción; la de López de Gómara fue publicada de una manera inoportuna; la de-

tonante *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas se las arregló sin la autorización del príncipe. Todo esto indispone a las autoridades. En 1553 la *Historia* de López de Gómara queda prohibida. En 1556 y 1560 se decide que en adelante nada que toque a América será publicado sin el visto bueno del Consejo de Indias. Gran cronista y gran cosmógrafo del rey, Juan López de Velasco recibe el encargo de recopilar todos los escritos sobre las Indias, lo que se salda descartando los manuscritos confiscados. Se moviliza a las administraciones coloniales. Desde 1572 el virrey de México Martín Enríquez recibe la orden de enviar al Consejo de Indias todo lo que le caiga en la mano, "cualquier historia, comentarios o relaciones de ciertos descubrimientos, conquistas, entradas, guerras [...] que hubieran podido sobrevenir en esta provincia o en una de sus partes".[6]

En 1577 el franciscano Bernardino de Sahagún paga los platos rotos de esta política, algún tiempo después de la confiscación de la segunda parte de la *Historia* de Cieza de León (1573) y de la opinión desfavorable que da el Consejo de Indias sobre la suma de Jerónimo Román, *Repúblicas del mundo* (1575). La *Historia universal* de Sahagún, inobjetablemente la investigación más atrevida jamás llevada a cabo acerca de las sociedades indígenas de la Nueva España, es retirada de la circulación cuando había sido impulsada y financiada por la orden de San Francisco. Enviada a España, se tiene sobre ella un velo y termina en un lugar de retiro dorado: la Biblioteca Laurenciana en Florencia. Se prohíbe que cualquiera escriba sobre las "supersticiones" de los indios (para evitar el contagio) y, más asombroso aún, sobre todo lo que

concierna a los antiguos modos de vida, “la manera de vivir que era la de los indios”.

De repente, la simple descripción del pasado indígena se vuelve intolerable. Eso que es factible, e incluso se ordena en el marco de las *Relaciones geográficas*, puede ser sancionado con la confiscación si la investigación se desarrolla fuera de la supervisión y demanda explícita del Consejo de Indias. El texto de Pomar mismo sigue siendo tributario del carácter estricto del marco impuesto: fuera de las *Relaciones geográficas*, no existiría; una vez redactado no tiene, en principio, otra vocación que la de informar a los miembros del Consejo de Indias.[7] Al mismo tiempo, el Consejo de Indias es el que ordena a Juan González de Mendoza una historia de China, que este agustino prepara en México por no haber podido embarcarse hacia el Imperio del Cielo.[8] Mientras obliga a la Nueva España a hurgar en la memoria de sus sociedades indígenas, la misma administración cuenta con el porvenir y suscita una publicación, que gozará de decenas de reediciones; traducida muy pronto a las grandes lenguas europeas, inspirará durante largo tiempo nuestra imagen de China.

La vigilancia del Consejo de Indias es tal que no escatima siquiera los textos que producen los órganos de la monarquía. Los escritos del cronista oficial Ginés de Sepúlveda, especialmente su historia de las Indias, *De rebus Hispanorum gestis ad novum terrarum orbem*, confiscados y enviados a Madrid en 1573, permanecen inéditos. La *Historia de los incas* de Sarmiento de Gamboa, redactada no obstante a demanda expresa de Toledo, virrey del Perú, tiene la misma suerte.[9]

Así, pues, si se quiere comprender el alcance de la relación de Texcoco y de las historias de Las Casas hay que tener en cuenta las dimensiones políticas y metropolitanas del proceso de historización: la afirmación de un monopolio de la información respecto de los asuntos de las Indias. Este control no duplica la vieja censura de la Inquisición que se aplica a cuestiones de creencia y fe. Es de orden ideológico y depende de consideraciones de oportunidad política: la *Historia* de López de Gómara es prohibida por razones que tienen que ver con las guerras civiles de Perú; la *Brevísima relación* de Las Casas lo es para salvaguardar la imagen de la conquista española frente a los enemigos de España; la *Repúblicas del mundo* de Román, porque ensuciaría la imagen de los conquistadores;[10] los escritos de Sahagún, con el fin de evitar un retorno de la llama del pasado idolátrico en México, menos por motivos propiamente religiosos que por motivos de orden público. No levantar olas, tanto como sea posible.

El gran maestro del pasado

La Corona es también intervencionista. En el momento en que las primeras historias de las Indias son objeto de prohibiciones, marginaciones o publicaciones parciales, Madrid pretende difundir su versión oficial. Logrará su objetivo bastante tarde por medio de las *Décadas* de Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626). Todavía hay que reubicar en un contexto más vasto esta *Historia ge-*

neral de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano.[11] Esta historia no es más que la vertiente "americana" de una empresa polivalente que visita numerosos países del mundo: Escocia, Inglaterra, Portugal, Francia, Italia, Turquía, Islas Canarias. Cuando Herrera no compila, traduce, sea la historia de la guerra entre turcos y persas (del italiano Tomaso Minadoi da Rovigo) o los *Avertissements qu'adressent les catholiques d'Angleterre à ceux de France lors du siège de Paris* (1592). Del italiano o el francés al castellano, las lenguas europeas jamás son una barrera para Herrera. ¿Y por qué no se lanzaría a escribir una historia del mundo en varios volúmenes? Esto será la *La historia general del mundo en tiempos del rey Felipe II de 1559 hasta su muerte* (Madrid, 1601-1612, en 3 volúmenes), que, al capricho de los acontecimientos, arrastra al lector de la Península hacia Europa del Norte, África, Asia, el Pacífico y las Indias occidentales. Cronista mayor de Indias (1596) y cronista de Castilla (1598), traductor de Giovanni Botero *(La Raison d'État),* Herrera se interesa tanto en la historia de Argelia, a través de Diego de Haedo (1608), como en las misiones jesuitas en China y Japón relatadas por Luís de Guzmán (1601).[12]

Herrera es, pues, el primer historiador europeo —y, con él, la monarquía católica el primer imperio— que pretende cubrir todas las regiones del mundo conocido por medio de la escritura de la historia y ya no bajo la forma cartográfica del atlas de Ortelius.[13] Su obra sirve a los intereses de la monarquía católica, cuya imagen más halagüeña no deja de componer y difundir frente a los ataques de que es objeto en toda Europa. Herrera razona como historiador de lo contemporáneo y como histo-

riador comprometido que privilegia las fuentes oficiales (a las que sus funciones le dan un acceso ilimitado) y pretende desempeñar él mismo un papel en la política del imperio. No sólo España escribe la historia de una parte del mundo y cuenta con imponerla en sus dominios, sino también Herrera quisiera que en el seno de la monarquía él mismo fuera el curador que autorizara toda historia. Progresivamente se vira a una historia oficial conforme a las intenciones de la Corona y movida por la ambición de "promover el bien público [y de] publicar las obras del príncipe y de sus vasallos".[14]

Herrera alcanza en parte sus fines. La difusión de su *Descripción de las Indias occidentales* es internacional: publicada en 1601, circula en alemán, latín, francés e inglés. Fráncfort, Leyden y París la traducirán y editarán. Una versión latina se publica en Ámsterdam en 1622, en el tiempo en que se reanudaron las hostilidades con España. Sus *Décadas* son impresas en estas mismas lenguas y también en holandés, la lengua de los rebeldes que habían reclamado su parte del pastel colonial mundial. Otras tantas iniciativas que contrastan con el cliché de una España en decadencia, replegada en sí misma.

Herrera no renueva el género histórico, pero entre 1582 y 1624, durante más de 40 años, inaugura la hegemonía europea en materia de construcción del pasado y descripción del presente. A través de él, España, antes que las otras potencias europeas, se arroga el privilegio de escribir y difundir la historia del mundo. Las reediciones de las *Décadas* se suceden una tras otra en el siglo XVIII: la prosa de Herrera no recibe el golpe de la prohibición, como la de López de Gómara, ni es dejada de lado

como la de Ginés de Sepúlveda, menos todavía confinada bajo forma manuscrita como los escritos de Motolinía, Sahagún o Las Casas. La supremacía del Viejo Mundo debía durar numerosos siglos.

La otra orilla del mundo

La "historización del mundo" no se limita al hemisferio español. Pomar redacta su relación al día siguiente de la invasión de Portugal por Felipe II. A partir de 1580, la unión de las coronas de Castilla y Portugal en el seno de la monarquía católica coloca la escritura de las cosas de Asia directamente bajo el control de Madrid. En 1595, un portugués instalado en la India portuguesa, Diogo do Couto (1542-1616), recibe de Felipe II el cargo de conservador *(guarda-mor)* de los archivos de Goa, y es a título de cronista que asume la sucesión de João de Barros (desaparecido en 1570) para continuar la publicación de las *Décadas da Asia*.[15] Las *Décadas* de Antonio de Herrera son en parte la respuesta española (y tardía) a estas prestigiosas *Décadas da Asia* cuya iniciativa tomó la Corona portuguesa bajo Juan III (1502-1557).

En Goa, Diogo do Couto es mucho más que un cronista concienzudo. Bajo el reinado de Felipe III, en todos los primeros años del siglo XVII, revela que también es un informante de primer orden para la Corona española, sin alcanzar jamás la influencia política de un Antonio de Herrera.[16] Aunque Couto vive en Goa y existan imprentas en el lugar, la *Cuarta década*, como las preceden-

tes, se edita en Portugal. Sale en Lisboa en 1602, un año después de la primera entrega de Antonio de Herrera, por razones evidentemente protocolarias. El impresor Pedro Crasbeeck es el maestro de obras. La oficina de este lovainés que vino a instalarse en Lisboa en 1597 participa activamente en esta cobertura del mundo. Crasbeeck lanzará numerosos grandes textos consagrados a las Indias de Castilla: *La Argentina y conquista del Río de la Plata,* de Martín del Barco Centenera (1602), y la *Florida del Inca* (1605), del Inca Garcilaso. Más tarde es él quien también publicará los *Comentarios reales* del Inca (1609), la relación de Antonio de Gouvea sobre Persia (1611) o también la *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (1614), uno de los textos más impresionantes y divertidos inspirados por el Imperio del Medio.[17] De Argentina a China, Lisboa, como también Madrid, ocupa un lugar esencial en el dispositivo ibérico y en la historización del mundo.

Los grandes centros de elaboración y difusión son, pues, peninsulares, pero se apoyan en preciosos relevos americanos y asiáticos. Es así como México, ese balcón que da al Pacífico y a Asia, publica los *Sucesos de las Islas Filipinas* de Antonio de Morga (1606) y, ese mismo año, un compendio de historia del mundo que se inserta en el *Repertorio de los tiempos* de Henrico Martínez. También es en México donde el agustino Juan González de Mendoza preparó su libro sobre China; luego el franciscano Juan de Torquemada redacta su *Monarquía indiana,* que cubre la historia de todas las Indias de Castilla, del océano Pacífico y de las Filipinas.[18]

En el océano Índico, asimismo, Goa hace de bastión avanzado de la historización del mundo. El trabajo histórico —recopilación, crítica de las fuentes, redacción— se efectúa en el lugar, como se pudo observar en el México de Motolinía y de Torquemada, como se puede constatar en Perú con Betanzos o Cieza de León. Couto no se contenta con reunir fuentes asiáticas. Sin salir de la India portuguesa, desde el puerto de Goa, retoma toda suerte de textos publicados en Europa, a los que pertenece la edición de la *Vida del Gran Tamerlane,* un viaje redactado al inicio del siglo XV pero publicado en Sevilla en 1582; lee a Aiton el Armenio (Héthoum de Korykos), cronista medieval del Imperio mongol, que Gian Battista Ramusio había editado en Venecia en el segundo volumen de sus *Navigationi et Viaggi,* consulta los trabajos de humanistas como Flavio Biondo (1392-1463), Paul Jove (1483-1552), Aeneas Silvius Piccolomini o Andreas Cambrinus, que había escrito sobre los turcos, sin olvidar al ineludible y gracioso Annio de Viterbo, con quien ya nos cruzamos al hablar de Las Casas.[19] La amalgama entre las informaciones que vienen directamente de India, Persia y el Extremo Oriente y la producción europea, principalmente la tradición ibérica e italiana, medieval y humanista, se opera en el seno de la monarquía católica y por la intervención de sus portavoces oficiales, pero esta vez a millares de kilómetros de Madrid y Lisboa. Poco importa que, queriendo uniformar sus materiales, Couto se haya quedado atrapado en las tradiciones y las obsesiones medievales como el apostolado de santo Tomás, la leyenda del Preste Juan o las monomanías apocalípticas. Lo que cuenta es la confianza con la que varios europeos se arrogan la escritura de la historia

de otras partes del mundo y la vinculan con el patrimonio antiguo y medieval de la cristiandad.

La escritura de la historia del mundo se aprovechó, pues, abundantemente de las adquisiciones y la experiencia de los portugueses, comenzando por las primeras grandes crónicas europeas de África. De los historiadores portugueses hereda una amplitud de miras y unas ambiciones de las que los defensores de la historia global no renegarían hoy: cuando António Galvão organiza su *Tratado dos descobrimentos,* alterna descubrimientos españoles y descubrimientos portugueses, como si quisiera rendir cuentas, capítulo por capítulo, de lo atenazado que estaba el globo por los avances convergentes de los navíos ibéricos. La división en décadas de la obra de Barros probablemente inspiró también la *Historia de las Indias* de Las Casas, dividida en tramos de 10 años, y la obra gigantesca de Antonio de Herrera.

Entre historia y "fábula"

En estas empresas con vocación continental y hasta mundial, América ocupa, sin embargo, un lugar de excepción. Es el primer continente sobre el que se solicitan informaciones, observaciones y encuestas sistemáticas. El milanés Pedro Mártir de Anglería, los españoles Fernández de Oviedo, López de Gómara, Bartolomé de las Casas, se enfrentaron a esta tarea. Pero hay que esperar hasta el final del siglo XVI para que el jesuita José de Acosta consiga elaborar la visión de conjunto más aca-

bada y gozar de una visibilidad internacional con su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), traducida a muchas otras lenguas. De igual extensión, esta vez de procedencia franciscana, la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada (Sevilla, 1615) es otro gran hito de esta historización de las Américas.

Una obra contemporánea de la precedente da testimonio a su vez de los horizontes y ambiciones de la empresa ibérica. Historizar los mundos indígenas, introducirlos por tanto en la historia a la europea, invariablemente es atribuirles un origen, una genealogía. La cuestión no dejó de plantearse durante todo el siglo XVI. Está en el corazón de la obra del dominico Gregorio García, que en 1607 publica en Valencia su *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Para insertar los pasados indígenas en el seno de la trama occidental el autor pasa revista a los lazos que habrían podido atar al Nuevo Mundo con el Viejo. Incansablemente, la máquina del tiempo recorre las fuentes bíblicas, clásicas, medievales, buscando los indicios más probatorios, la versión más convincente. El dominico, sin embargo, no descarta las tradiciones indígenas; muy al contrario, las toma sistemáticamente en cuenta, sobre todo porque residió en Perú y en México.

Una vez más, los historiadores del imperio de Felipe II no buscan pasar por alto las fuentes autóctonas. Así, pues, la historicización ibérica no rechaza las voces indígenas ni las arroja a las tinieblas de la ignorancia y el sinsentido. Les destina un espacio a las memorias sin escritura que no tienen su base en la transmisión de textos, sean auténticas o falsificadas (Annio de Viterbo). La colonización de las memorias no se ejerce en forma de des-

conocimiento, indiferencia o alergia a lo que supuestamente se capta de las tradiciones indígenas. A cambio de ello, no se deja de reelaborar estos materiales y de pasarlos por la criba de las categorías europeas, comenzando por la línea divisoria que separa lo histórico de lo fabuloso —lo que existió y lo que no existe—, de la que trata el dominico García, sin ver a menudo en las opiniones indígenas otra cosa que la expresión de un sueño desvelado.

En Europa y en el mundo

Hacia 1600 los españoles ya no son los únicos que exportan su máquina del tiempo. Otros países europeos, como Holanda, Inglaterra, Francia, se preparan a entrar en la carrera, aunque están lejos de tener la pretensión de rivalizar con las empresas hispánicas y los subcontratistas italianos: todavía les hacen falta las implantaciones duraderas fuera de Europa, las redes de informantes, pilotos y cartógrafos y, sobre todo, las escuadras de informantes y espías reclutados en los rangos de los misioneros destacados en los cuatro puntos del globo.

La escritura de la historia del resto del mundo exige constantes intercambios con las tierras lejanas. Con el tiempo y por olas sucesivas, las potencias y los historiadores del Viejo Mundo se darán los medios y se turnarán para colonizar las memorias en todos los lugares a los que arriban sus navíos. A lo largo de todo el siglo xvii, el declinar de la hegemonía ibérica no hará más que

amplificar el proceso de historización al pasar la antorcha a Holanda, Inglaterra y Francia. Cada vez, la exportación de la historia a la europea obedece a intereses coloniales, a objetivos imperialistas o bien a exigencias espirituales que varían de país a país pero que, a pesar de las rivalidades religiosas y nacionales, concurren para construir el gran relato de la historia del mundo.

En la segunda mitad del siglo XVII, las imágenes e informaciones que Europa recibe de tierras lejanas van a ser objeto de manipulaciones que borran las particularidades y multiplican las amalgamas. El mercado del libro, de los objetos de arte y de las artes decorativas, susceptibles ante todo de ser placenteros, está entonces a punto de conquistar al público europeo. Nuevas formas de consumo traducen un nuevo estado de ánimo. La distancia entre Europa occidental y las sociedades extraeuropeas se abisma hasta el punto de que estas últimas pronto ya no tendrán otros pasados más que los que se construyan desde Londres, París o Ámsterdam. Los venenos del exotismo y del eurocentrismo van a enturbiar largo tiempo la relación de Europa con el resto del mundo.[20] El otro mundo se presenta entonces bajo una forma cada vez más y más estandarizada, atractiva y jamás perturbadora.

Es en este espíritu que aparecen desde la segunda mitad del siglo XVII obras que hacen malabarismos con lo sensacional y lo extraño para presentar las religiones, las magias, las curiosidades y las costumbres del globo.[21] El exotismo moderno no nació en esta época. Pero son las ciudades holandesas las que disponen de medios para lanzar esta protoindustria cultural y montar redes de di-

fusión que se pondrán a producir "*exótica*" a escala europea. Es precisamente en el momento en que la energía expansionista de Holanda se debilita que sus mercaderes se reciclan en la fabricación y venta de la imagen del mundo, seleccionando y puliendo los motivos exóticos juzgados apropiados al consumo europeo. Eurocentrismo y exotismo comienzan a prosperar de Londres a París, pasando por Berlín, de las universidades a los puestos de los mercaderes y a las administraciones coloniales.

¿Por qué los mundos del islam, que se extienden del Magreb a China, y la China misma no entraron en competencia directa con los europeos? ¿Por qué no se pusieron a escribir la historia de los otros mundos? La cuestión rebasa el marco de esta obra y equivale a interrogarse sobre la fuerza y la singularidad de la occidentalización. La fulgurante expansión del islam a lo largo de toda la Edad Media también estuvo acompañada de una historización de buena parte del globo. En el siglo XVI el Imperio otomano preserva este dinamismo conquistador que lo conducirá en dos ocasiones a las puertas de Viena. Y la contribución mayor de historiadores como Seyfi Çelebi o Katib Çelebi atestigua que el islam también comparte con el cristianismo la voluntad de escribir la historia del mundo.

Los historiadores portugueses no ignoran, sin embargo, la importancia de estas tradiciones historiográficas que no se limitan al Imperio otomano. Cuando redacta sus *Décadas,* Diogo do Couto pretende, con o sin razón, inspirarse en crónicas persas: al menos tiene conciencia, y no lo oculta, de la existencia de una producción histórica que le es indispensable.[22] Aquí estamos lejos de la

inconmensurabilidad que separa los códices mesoamericanos de las crónicas castellanas: las historias del mundo musulmán, y especialmente las obras persas, remiten al mismo sustrato que las historias cristianas: en Abul al-Fazl ibn Mubarak los mongoles pasan por ser descendientes de Hazrat Nuh, es decir, de Noé, el Noé que había inspirado tanto a Annio de Viterbo y que atraviesa la *Apologética historia sumaria* de Las Casas.

Sigue en pie que una pieza mayor escapa a los mundos del islam: el Nuevo Mundo. La Sublime Puerta no puede más que asistir pasivamente a la colonización y cristianización de América. Igual que la preocupación por escribir la historia de esta cuarta parte del mundo, el cronista anónimo de *Tarih-i Hind-i Garbi* (1580) expresa la frustración de no "hacer" la historia, de estar ausente y hasta radicalmente excluido de ella. Se limita a animar al sultán a lanzar una guerra santa que entregaría a los otomanos las riquezas y almas de los indios del Nuevo Mundo. Ausencia y dependencia intelectual: el *Tarih-i Hind-i Garbi* sigue siendo de principio a fin tributario de las fuentes españolas e italianas.[23]

La tradición histórica de los mundos del islam abreva en las mismas fuentes que la de los países cristianos. Las dos religiones comparten la obsesión de la conquista espiritual y sus horizontes universalistas. Estos dos resortes le faltan a la China de los Ming, que cuenta, sin embargo, en materia de ciencia del pasado con una de las herencias más antiguas, más continuas y más notables del mundo. Al parecer, a las historias de China del dominico portugués Gaspar da Cruz (Evora, 1569) y del agustino español Juan González de Mendoza (Roma,

1585) no corresponde, del lado chino, ninguna historia de Europa. Es que los recursos intelectuales y editoriales no bastan: todavía falta pertenecer a una región del mundo sedienta de conquistas y a un organismo devorado por ambiciones planetarias, como la Compañía de Jesús o la orden de los agustinos, para acometer la empresa, mientras que al filo de los siglos los historiadores chinos terminan por ser descalificados: "La opinión de los chinos muestra su celo orgulloso de las antigüedades quiméricas [...] algunas de las primeras observaciones celestes de los chinos son tan quiméricas como los supuestos acontecimientos que se encuentran en su historia de sus nueve primeros emperadores".[24]

Conclusión
LA EXPERIENCIA AMERICANA

¿Por qué consagrar un libro a estos historiadores del Nuevo Mundo? ¿Por qué conceder tanta importancia a estos religiosos y a estos mestizos de la Nueva España? ¿De qué sirve recorrer estos códices que a menudo siguen siendo herméticos para nosotros, o intentar penetrar en la naturaleza de los *cantares*?

Por tres razones. La primera concierne a la historia de la historia; la segunda, a su enseñanza hoy; la tercera es más personal.

Según el juicio de los historiadores de la Europa moderna, la revolución historiográfica que experimentó el siglo XVI se produjo en el interior de Europa, en la Italia del Renacimiento, lejos de las costas exóticas que acabamos de explorar.[1] El interés de la historiografía occidental se quedó dirigido a la Península[2] y sus herederos, puesto que "los historiadores extranjeros pronto se pusieron a escribir como lo hacían los historiadores en Italia".[3]

Esta "revolución" italiana nació de un enfrentamiento intelectual entre la tradición cristiana y una civilización casi olvidada pero todavía rica en promesas: la Antigüedad.[4] Este enfrentamiento se benefició del auge de la filología, que sirvió para reinterpretar en una forma moderna el desaparecido mundo de los antiguos, y propagó la

idea de una oposición entre antiguo y moderno —y más tarde la noción de progreso—, postulado esencial de una periodización del proceso histórico.[5] El balance de esta revolución es elocuente: la resurrección de un género inventado en la Atenas del siglo v; la división clara entre pasado y presente; una periodización inventiva, fundada en la localización de los acontecimientos característicos de una misma época; la expulsión de la trascendencia y de lo sobrenatural; la historia considerada como concatenación de acontecimientos vinculados por la continuidad de una cronología y por nexos de causalidad… Siempre con la idea de que el conocimiento de los hombres del pasado es susceptible de guiar la conducta de los hombres del porvenir y de que, asociada a las armas de la elocuencia, la historia incide en el espíritu de las políticas.[6]

Otros "choques" ocurridos en el siglo xvi transformaron la escritura de la historia. El de los años oscuros, por lo que se refiere a Italia, que corren de la invasión francesa (1494) al saqueo de Roma por los soldadotes de Carlos V (1527). Incluso el choque de la Reforma, que desarrolló el sentido de la historia y, con éste, la conciencia histórica al inspirar la construcción de pasados susceptibles de legitimar la pretensión de los bandos enfrentados. Historiadores católicos y protestantes se ponen entonces al servicio de las causas religiosas.[7]

La tradición historiográfica europea explica que, una vez lanzada esta nueva escritura de la historia por una Italia pionera,[8] el relevo pasó a otros países del continente. A su vez, el Renacimiento francés se volvió el teatro de una revolución en historia.[9] En la segunda mitad del

siglo XVI, Jacques-Auguste de Thou, Jean Bodin y algunos otros desarrollan lo que se perfila como un verdadero método histórico. Ellos definen las técnicas de investigación, crítica y verificación de los datos, se apoyan en la filología del Renacimiento y en la ciencia de la cronología afinada por Joseph Justus Scaliger. Se preguntan sobre el estatus científico de la historia.[10] Entonces la investigación histórica amplía considerablemente su campo de acción hasta el punto de alcanzar "el grado más alto de conciencia histórica antes de las Luces continentales [...] Estas avanzadas de los sabios constituyen innegablemente una revolución histórica, en términos de envergadura y rapidez de su difusión, que pronto transformó la comprensión del pasado nacional".[11] Ellas encarnan en las obras que serían "notablemente modernas y abarcarían las actividades humanas más diversas".[12]

Al margen de las revoluciones italiana y francesa, la experiencia americana no se benefició de este entusiasmo. Los historiadores de los mundos ibéricos, sin embargo, no esperaron a los eruditos franceses para "tomar conciencia de la diversidad del mundo" y familiarizarse con la cuestión del relativismo histórico.[13] Lejos de contentarse con teorizar, chocaron físicamente con otros universos, exploraron memorias irreductibles a las que les eran familiares y reaccionaron produciendo análisis sin equivalentes en el continente europeo. El choque del resto del mundo pesa tanto cuanto el choque de la Antigüedad o el de las guerras de religión.

Esta experiencia americana es la historia de una frontera europea, una frontera que avanza capturando las memorias locales. Técnicamente, margina los modos de

expresión indígenas imponiendo la escritura alfabética e implantando modelos retóricos europeos. Social e intelectualmente, favorece la asimilación de las élites autóctonas a la Corona de Castilla y acelera la homogeneización de la sociedad colonial. Como todas las fronteras conquistadoras, es portadora de violencia simbólica. Más insidiosamente, al inculcar las nociones de espacio y tiempo, redefine lo que constituye la realidad del pasado en suelo americano: de un lado, lo que ha advenido real y humanamente, la *historia;* del otro, la "fábula", que es inverosímil, imaginaria o, peor, diabólica.

La experiencia americana pone en tela de juicio la distinción medieval / moderno que se impuso en el Viejo Mundo. Del otro lado del Atlántico, los pasados que en el siglo XVI construyeron los europeos y los no europeos convergen en una modernidad "colonial", pero no pueden corresponder ni a la Antigüedad mediterránea ni a la Edad Media continental, cuya noción apenas comienza a propagarse entonces. Al punto de que Las Casas experimenta la necesidad de montar una verdadera antigüedad americana, mientras que los *tlacuilos* de Texcoco reivindican explícitamente una modernidad local, una suerte de edad de oro cuya encarnación idealizada sería el rey Netzahualcóyotl. El esquema, todavía predominante hoy, "Antigüedad / Edad Media / Tiempos modernos" resulta inaplicable en el Nuevo Mundo. A lo más, en el siglo XVI los españoles se esfuerzan por fabricar mediante bricolaje los lazos entre América y los pasados antiguo y bíblico porque, cueste lo que cueste, hay que relacionar a los indios con la historia cristiana de la humanidad, la *historia salutis*.

La frontera americana enriquece el repertorio de las fuentes del historiador llegado de Europa: fuentes orales como los *cantares,* fuentes pintadas como los códices, los cordeles de nudos, los *quipus* de los Andes, pueden servir para escribir la historia. Pedro Mártir de Anglería, Motolinía, Fernández de Oviedo, Las Casas lo sabían bien antes de que en 1561 el historiador François Baudouin hubiera reconocido que los habitantes de las Indias —"gentes tan iletradas", *tam illiterati homines*— se servían de símbolos del género de los jeroglíficos egipcios y de cantos para conservar "la historia de muchos siglos y la memoria de su pueblo [...] he oído decir que aquellos de nosotros que viven allá del otro lado del Atlántico han registrado en sus escritos historias sacadas de esos cantos *(carmina)*".[14]

El encuentro cara a cara con las civilizaciones de Asia no quedó sin efecto tampoco en los historiadores de Lisboa, pero en modo alguno tuvo la misma influencia. En todos lados los portugueses se vieron confrontados con océanos de informaciones que no dominaban y con tradiciones historiográficas que los rebasaban, fueran persas, chinas o mongolas. Lo que es más, en el tiempo de Antonio de Herrera y de Diogo do Couto la India mongola se preocupa, asimismo, por construir una memoria imperial.[15] Historiador de la corte como sus *alter ego* europeos, Abul al-Fazl se interesó más que ellos en la reflexión filosófica hasta el punto de que se le atribuye "una aproximación histórica racional y secular", confiriéndole una modernidad sin precedentes en el mundo asiático.[16] En Asia, la ofensiva portuguesa debió arriar las velas. Los portugueses se contentaron con escribir la historia de la expansión colonial limitándose a las incursiones en

el pasado de los grandes imperios a partir de testimonios de variable calidad. Habrá que esperar hasta el siglo XVIII, y más todavía hasta el siglo XIX, para que los orientalistas europeos se ocupen de la historia de esta región del mundo, aun cuando los jesuitas italianos y portugueses les prepararan la tarea. Desde la década de 1570, el agustino Martín de Rada se había esforzado en datar la antigüedad china y, por tanto, en atraparla en las finas redes de la cronología bíblica.[17]

Tampoco África conoció la suerte del Nuevo Mundo. El clima y las enfermedades bloquean durante largo tiempo la penetración profunda de los europeos. Al continente africano se le niega cualquier tipo de historicidad aunque cuente también con historias e historiadores.[18] En el siglo XVI, la información histórica que circula en Europa concierne esencialmente a la Berbería por evidentes razones militares y estratégicas, mientras que el África negra casi no parece interesarles a sus visitantes europeos, con excepción de Las Casas y los portugueses.[19] Si África existe históricamente, es, *stricto sensu,* la de la ocupación romana, a la que esta tierra "sin memoria" debe el habitar un poco en la memoria europea. La Etiopía del preste Juan había fascinado a los lectores de la Edad Media y atraído embajadas. Pero en el curso del siglo XVI pierde su atractivo. A diferencia de América, la historia del continente habrá de esperar hasta el siglo XIX para que la escriban.[20]

En dondequiera que desembarquen, en Asia, África o América, los historiadores ibéricos pasaron la experiencia, siempre desestabilizadora, del descentramiento. Evidentemente, esta experiencia no tenía el mismo sentido

en México que en Goa o Cabo Verde. En América, trátese de la Nueva España de Motolinía o del Caribe de Fernández de Oviedo, la inmersión local de los españoles no es conmensurable con las diversas situaciones a las que se enfrentaron los portugueses en África y en Asia. El contexto político obliga, en América la colonización de las tierras y de los hombres autoriza, y hasta exige, una historización inmediata. Es la razón por la que los intercambios entre europeos, mestizos e indígenas se multiplican, construyendo unos y otros su propia versión del pasado. Tales intercambios siguen sin tener equivalente en el mundo del siglo XVI.

Aunque el historiador sea español, portugués o mestizo, el cambio de distancia focal desencadena un retorno sobre sí que un cronista europeo confinado a los asuntos de Europa casi no tiene el medio para efectuar. La obra de Michel de Montaigne da testimonio de los efectos que inducen a tomar distancia y exteriorizar la mirada, pero constituye una excepción. Para la mayor parte de los ibéricos, partir hacia Asia, África o América impone esta experiencia que pronto deviene una rutina tanto física y emotiva como intelectual. El retorno sobre sí es, en primer lugar, un retorno a la tradición intelectual de la que cada uno es portador. El espectáculo de la diversidad del mundo despierta en algunos una mirada crítica sobre las categorías, clasificaciones y verdades que hasta entonces tenían por universales: ¿qué significa el término "mundo" para los indios y para los cristianos (Motolinía)? ¿Es cuestionada o confirmada por la "fábula" mexicana de los cinco soles (Motolinía) la periodización del pasado en cuatro monarquías o seis edades? ¿Nuestra Anti-

güedad sería menos venerable que la de los indios (Las Casas)? ¿Disimula la idolatría un monoteísmo que no se atreve a decir su nombre (Pomar)?

Más allá de las ideas y los razonamientos fijados por la escritura, ¿cómo conocer las transformaciones íntimas y subjetivas que resintieron los iberos inmersos en esos otros mundos y esas otras memorias? En el prólogo invocamos al *entenado* de Saer, el héroe que nos recuerda los límites de nuestro saber:

> Pero a veces, en la noche silenciosa, la mano que escribe se detiene, y en el presente nítido y casi increíble, me resulta difícil saber si esa vida ha tenido realmente lugar, llena de continentes, de mares, de planetas y de hordas humanas, o si ha sido, en el instante que acaba de transcurrir, una visión causada menos por la exaltación que por la somnolencia.[21]

Por ejemplo, ¿cómo comprender —o simplemente contar— el misterio de esas diferencias que tienen el nombre de antropofagia o sacrificio humano? En *El entenado,* Juan José Saer imagina lo que habría podido ser el testimonio personal de un europeo. No se encuentra ningún vestigio de ello en Motolinía, Las Casas o Pomar, cuyos escritos tienen el lastre de plomo del vocabulario en uso, y donde los testimonios están escondidos bajo los argumentos de la retórica cristiana, por más que quieran diabolizar o volver aceptable el canibalismo, al punto de que se termina prefiriendo el silencio de los *tlacuilos* de Texcoco. Sin embargo, cuanto más vive el historiador lejos de Europa, tanto más se acerca a los seres con los que trata cotidianamente: Pomar exalta el pasado de sus ancestros caníbales (sus abuelos) y Motolinía vive rodeado de caníbales (re)convertidos. Para penetrar en sus estados de alma o simplemente para imaginarlos,

habría que abandonar la ruta de la historia y unirse a Saer siguiendo el camino de la novela.

Los silencios con que topamos son elocuentes: revelan que los cambios de ambiente y los obstáculos con los que se confrontan los iberos no son bastante fuertes como para hacer temblar esta empresa desmesurada de historización. Los cuestionamientos de unos y otros no desembocan jamás en una crisis de conciencia ni en un abandono. El hecho de descentrarse no detiene el eurocentrismo. El método histórico de nuestros españoles, anclado en la escolástica y la fe cristiana, tiene bien orientada su proa y hasta se enriquece con habilidades y destrezas inéditas y nuevos saberes: la multiplicación de las investigaciones de campo, la afinación de los cuestionarios, el aprendizaje sistemático de las lenguas locales, el desciframiento de los códices pictográficos, la explotación de la oralidad india (los *cantares*), la fabricación de códices coloniales, la adaptación de la historia universal a escalas continentales, o también la aplicación a la materia india de los métodos de los anticuarios europeos.

¿Corresponde la aparición de historiadores mestizos en la segunda mitad del siglo XVI a una forma de resistencia más o menos larvada, incluso a la elaboración de un contra-discurso que rompería el lastre de la historia a la europea? Aunque el tono sea crítico de la dominación colonial, toda memoria pasa ahora por el filtro de la escritura y el sesgo de la historización. El trasplante ha prendido y esta colonización de las memorias no suscitó jamás ninguna "guerra de independencia". Al exportarse a América, la historia a la europea se adapta a un nuevo objeto: el Nuevo Mundo, y a un nuevo contexto: la co-

lonización. Lejos de desvirtuarse o irse a la deriva, esta historia aprovecha la ocasión para perfeccionarse y afirmarse.[22] Es la primera etapa de una empresa que terminó apoderándose del planeta entero.

Así, pues, al filo de los siglos, las élites europeas consiguieron levantar su ciudadela eurocéntrica volviendo exótico e historizando el resto del mundo que invadían. Y las reacciones nacionales que esta colonización suscitó no hicieron sino confirmar la universalización del proceso. Hoy la historia global —esencialmente una *Global History* en versión norteamericana— lleva adelante esta tarea historizando lo que los nacionalismos y etnocentrismos ignoraron, abandonaron o se negaron a emprender.

¿Cómo reaccionar ante este éxito de la colonización de las memorias? ¿Rechazarla radicalmente como se rechazaría la occidentalización y la mundialización sin darse cuenta de que está inextricablemente asociada a nuestra manera de ver el mundo?[23] No es porque nuestros valores no sean forzosamente universales ni porque a menudo fueran impuestos por la fuerza que no podrían contribuir a arrancar de un mundo globalizado a los monstruos que lo amenazan.[24] La historia a la europea todavía tiene algunas cosas que decir, a condición de replantearla y medir sus constricciones: este trabajo pasa por un retorno crítico a los orígenes de su apogeo planetario, a sus nexos con todas las formas de colonización; es lo que acabamos de hacer. Esta historia —Las Casas, Motolinía, Pomar nos lo han mostrado— posee también

una apertura y un potencial corrosivo del que tenemos necesidad ahora más que nunca.

La historia, ¿para qué? La cuestión rebasa ampliamente el mundo universitario.[25] Imaginar —y es la segunda razón de este libro— lo que sería una historia global que pudiera tener sentido en los liceos y colegios exige algo más que un revoque de la fachada, más también que una simple ampliación de nuestros horizontes o una reconexión de las diferentes partes del mundo. Es necesario revisar lo que confina al historiador europeo y a sus lectores a un patrimonio del que a menudo no tienen conciencia y que los vuelve pasivos frente a los asaltos de una tecnocracia europea cuya intencionalidad es *rebajar* (en el sentido fuerte, español y colonial, de *reducir*) la investigación y la innovación a sus pobres estándares.

Las empresas de Motolinía, Las Casas o Pomar, sus logros y sus *impasses,* conservan hoy todo su sentido. Cada uno a su manera —Motolinía en su largo cara a cara con sus interlocutores indígenas, Las Casas prefigurando la historia global de una parte del mundo, Pomar el mestizo inventando la historia local en el marco sin precedentes de la mundialización ibérica— respondió al deseo de los indios de *El entenado:* "Querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador".[26] A estos testimonios que hoy nos ayudan a repensar el trabajo del historiador quise, a mi vez, agregar el mío. Es la tercera razón de este libro, a mi parecer por mucho la más importante.

[1] Juan José Saer, *El entenado,* Rayo Verde, Barcelona, 2013, p. 133.

[2] *Ibid.,* p. 140.

[3] Saer, *op. cit.,* pp. 64-78.

[4] Según Karl Popper, en *Misère de l'historicisme,* trad. de Hervé Rousseau, Plon, París, 1956 (Recherches en sciences humaines, 8) ["The Poverty of Historicism", *Económica,* vol. 11, núms. 42 y 43, Londres, 1944-1945], el historicismo haría de la *predicción histórica* el principal objetivo de las ciencias humanas, un fin que se alcanzaría poniendo al día los "ritmos", los "motivos" *(patterns),* las "leyes" y las "tendencias generales" inherentes a las trasformaciones históricas.

[5] La operación no es nueva. Los griegos no sólo escribieron su historia, sino que escribieron la de los otros o formaron nativos para que siguieran sus pasos, "*con metodi greci*". Arnaldo Momigliano, "Per una valutazione di Fabio Pittore", en Momigliano, *Storia e storiografia antica,* Il Mulino, Bolonia, 1987, p. 281.

[6] El libro de John G. Demaray, *From Pilgrimage to History: The Renaissance and Global Historicism,* AMS Press Inc., Nueva York, 2006 (Studies in the Renaissance, 41), que restringe los comienzos de la historia global a la experiencia inglesa de finales del siglo XVI, e ignora tanto a los italianos como a los ibéricos, es un ejemplo de la ignorancia y de los clichés del mundo universitario.

[7] Martin Heidegger, "L'époque des conceptions du monde", en *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. de Wolfang Brokmeier, ed. de François Fédier, Gallimard, París, 1962; traducción revisada y corregida por Jean Beaufret, François Fédier y François Vezin, Gallimard, París, 2006 (col. Tel), p. 123 [edición en español: "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque,* trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1995, p. 77]. Peter Sloterdijk, *Esferas II: Globos. Macrosferología,* trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2004, p. 713 (edición en francés: *Globes: Sphères,* t. II, trad. de Olivier Mannoni, Libella-Maren Sell, París, 2010).

[8] Véanse, por ejemplo, en el *Padrón real,* elaborado desde 1507-1508 en la Casa de la Contratación (Sevilla), los mapas del mundo en los que trabajan Diego Ribeiro, Alonso de Chaves y Alonso de Santa Cruz.

[1] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias,* ed. y pról. de Edmundo O'Gorman, 2ª ed., FCE, México, 1979, p. 47.

[2] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano,* ed. de Juan Pérez de Tudela, vol. I, libro V, cap. 1, Atlas, Madrid, 1959 (BAE, 117), p. 114; Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas,* trad. de Antonio Alatorre, FCE, México, 1978; David A. Lupher, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth Century Spanish America,* The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006, pp. 244-245.

[3] Hernán Cortés, *Cartas y documentos,* ed. de Mario Hernández Sánchez-Barba, Editorial Porrúa, México, 1963, p. 59.

[4] Mario Hernández Sánchez-Barba, "Hernán Cortés, delineador del primer Estado occidental en el Nuevo Mundo", *Quinto Centenario,* vol. 13, 1987, p. 25. Disponible en: http://revistas.ucm.es/index.php/QUCE/article/view/QCE878722 0017A

[5] Vasco de Puga, *Cedulario,* vol. I, El Sistema Postal, México, 1878-1879, pp. 206-207.

[6] Victoria Ríos Castaño, *Translation as Conquest: Sahagún and the Universal History of the Things of New Spain,* Iberoamericana, Vervuert, Madrid, 2014, p. 100 (Parecos y Australes, 13); Francisco de Solano, *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas,* vol. I, CSIC, Madrid, 1988, p. 4.

[7] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* Salvador Chávez Hayhoe, t. I, libro II, México, 1945, p. 81. El tratado —"muy copioso" sobre las "antiguallas"— fue terminado entre 1536 y 1546 y se han perdido sus copias; Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569),* Privat, Tolosa, 1977, p. 130; Miguel León-Portilla, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. VIII, UNAM, México, 1969, pp. 36-38; Ríos Castaño, *op. cit.*, pp. 100, 101; S. Jeffrey K. Wilkerson, "The Ethnographic Works of Andrés de Olmos, Precursor and Contemporary of Sahagún", en *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún,* ed. de Munro S. Edmonson, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974, pp. 27-78.

[8] Baudot, *op. cit.,* p. 44.

[9] Cédula real dada en Valladolid en diciembre de 1550, en Puga, *op. cit.,* II, pp. 98-99.

[10] Michael Gottlob (ed.), *Historical Thinking in South Asia: A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present,* Oxford University

Press, Nueva Delhi, 2003; M. Gottlob, *History and Politics in Post-Colonial India,* Oxford University Press, Nueva Delhi, 2011; Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and Its Implications,* Centre for Studies in Social Sciences, Calcuta, 1988.

[11] Muhammad Shafique Bhatti, "Empire, Law and History: The British Origin of Modern Historiography of South Asia", *Pakistan Journal of Social Sciences,* vol. 30, núm. 2, diciembre de 2010, p. 396.

[12] Muhammad Shafique Bhatti, "British Historiography of India: A Study in the Late Eighteenth Century Shift of Interest", *Journal of Pakistan Historic Society,* L/2, pp. 85-104; S. N. Mukherjee, *Sir William Jones: A Study in Eighteenth Century British Attitudes to India,* Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1968 (Cambridge South Asian Studies, 6).

[13] Es el caso de un oficial escocés, Colin Mackenzie, que fue el primer *Surveyor General of India.*

[14] En la India de los británicos como en el México de los conquistadores, estas primeras instituciones educativas se distinguirán por su fragilidad.

[15] Thomas R. Trautmann, "Inventing the History of South India", en Daud Ali (ed.), *Invoking the Past: The Uses of* History *in South Asia,* Oxford University Press, Nueva Delhi, 2002 (1999), p. 39.

[16] *Ibid.,* p. 53.

[17] Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India,* University of California Press, Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1997.

[18] Trautmann, "Inventing the History…", *op. cit.,* p. 44; Eugene F. Irschick, *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895,* University of California Press, Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1994.

[19] Trautmann, "Inventing the History…", *op. cit.,* p. 47.

[20] *Cf.* Vinay Lal, *The History of History. Politics and Scholarship in Modern India,* Oxford University Press, Oxford, 2003.

[21] Ranke desarrolla el sistema de seminario y en 1834 se da a conocer por su libro *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat…* Véase Teijirô Muramatsu, *Westerners in the Modernization of Japan,* trad. de Lynne E. Riggs y Manabu Takechi, Hitachi, Tokio, 1995.

[22] Una apreciación más reservada de la influencia ejercida por Riess se encuentra en Margaret Mehl, "German Influences on Historical Scholarship in Meiji Japan: How Significant Was It Really?", en *The Past, Present and Future of History and Historical Sources. A Symposium to Commemorate 100 years of Publications of the Historiographical Institute,* University of Tokyo, 2002, pp. 225-246; Sebastian Conrad, "What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography", *History*

and Theory, vol. 38-1, febrero de 1999, pp. 67-83; Francine Hérail, "Regards sur l'historiographie de l'époque Meiji", *Storia della Storiografia,* vol. 5, mayo de 1984, pp. 92-114.

[23] Edward Wang, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography,* State University of New York Press, Albany, 2001.

[24] Léon Vandermeersch, "La conception chinoise de l'histoire", en Anne Cheng (ed.), *La Pensée en Chine aujourd'hui,* Gallimard, París, 2007, p. 53. En 1928 se funda el Instituto de Investigaciones Filológicas e Históricas (*ibid.,* p. 63).

[25] *Ibid.,* p. 70.

[26] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 22 (ed. francesa: *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique,* trad. de Olivier Ruchet y Nicolas Vieillecazes, Éditions Amsterdam, París, 2009; edición en español: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica,* trad. de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Tusquets Editores, Barcelona, 2008).

[27] Introducida por Guo Moruo (1892-1978): "Son principal porte-parole en Chine fut Guo Moruo, qui en fit le support conceptuel de ses intéressantes recherches sur l'histoire ancienne de la Chine". Véanse Arif Dirlik, "Marxisme et histoire chinoise: la globalisation du discours historique et la question de l'hégémonie dans la référence marxiste à l'histoire", *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* núm. 9. *La référence à l'histoire,* trad. de Y. Chevrier, 1987, p. 95, disponible en: http://revueperiode.net/provincialiser-le-capitalisme-le-cas-de-lhistoriographie-chinoise.

[28] Chakrabarty, *op. cit.*

[29] En este espíritu es como, durante décadas, con la convicción de poseer una verdad de fe, los especialistas de América Latina van a debatir acerca de la transición del modo de producción asiática al modo de producción colonial.

[30] Chakrabarty, *op. cit.,* p. 37.

[1] Leo Strauss, *Uma introdução à filosofia política. Dez ensaios,* trad. de Elcio Verçosa Filho, É Realizações Editora, São Paulo, 2016, pp. 1-15; edición en inglés: *An Introduction to Political Philosophy,* Wayne State University Press, Detroit, 1989. A diferencia del historicismo del siglo XIX, el de los franciscanos se despliega sobre una trama metafísica y ritual que le confiere una fuerza persuasiva que no podría tener una simple posición ideológica.

[2] Sobre la *Historia de los indios* y una puntualización relativa al hombre y su obra, se ha de consultar la edición de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, *Fray Toribio de Benavente "Motolinía", Historia de los indios de la Nueva España,* Real Academia Española, Madrid, 2014. La paternidad de Motolinía no goza de la unanimidad de los historiadores.

[3] Baudot, *op. cit.,* p. 269; Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España,* Porrúa, México, 1969, p. 97.

[4] Mendieta, *Historia eclesiástica…, op. cit.,* p. 81.

[5] León-Portilla, *op. cit.,* p. 14.

[6] Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de Nueva España,* t. XV, José Porrúa e Hijos, México, 1940, p. 163.

[7] Motolinía, *Translation…, op. cit.,* Tratado II, p. 97.

[8] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana,* vol. VI, libro XX, cap. xxv, UNAM, México, 1979, p. 202.

[9] Ríos Castaño, *op. cit.*, p. 200.

[10] Su predecesor Andrés de Olmos había escrito un tratado contra las brujas antes de embarcarse para el Nuevo Mundo.

[11] Walden Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity,* University of Oklahoma Press, Norman, 2000, p. 109, citado en Ríos Castaño, *op. cit.,* p. 224, n. 79.

[12] Matthew Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500,* Manchester University Press, Mánchester, 2012, p. 105.

[13] *Ibid.*, p. 59; Eusebio de Cesarea, *Histoire ecclésiastique*, bajo la dirección de Sébastien Morlet y Lorenzo Perrone, Les Belles Lettres / Éditions du Cerf, París, 2012, pp. 104-105, n. 91. Véase también Doron Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius' Ecclesiastical History,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 1999.

[14] Citado en Arnaldo Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna,* trad. de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1993, p. 103.

[15] A. Momigliano, "Le origini della storiografia ecclesiastica", *Le radici classiche della storiografia moderna,* Sansoni, Florencia, 1992, p. 141.

[16] Momigliano, *Ensayos de historiografía…, op. cit.,* p. 103; Momigliano, "Le origini…", *op. cit.,* pp. 135-145.

[17] Es el caso de Beda el Venerable, Hugo de Fleury *(Chronica Mundi),* Orderico Vital *(Ecclesiastica Historia)* o también Adán de Bremen, que narra la difusión del cristianismo entre los pueblos del norte de Europa. Véase Momigliano, "Le origini…", *op. cit.,* p. 148.

[18] *Ibid.,* pp. 156, 148.

[19] *Ibid.,* p. 150.

[20] *Ibid.,* p. 160.

[21] Eusebio de Cesarea, *op. cit.,* p. 100.

[22] *Ibid.,* p. 103.

[23] Mendels, *op. cit.,* p. 2.

[24] El tiempo del paganismo aparece como un tiempo de desgracias y catástrofes. Los horizontes temporales y geográficos del relato se amplifican considerablemente, puesto que la obra comienza con la caída de Adán y abarca la integralidad del mundo conocido.

[25] Kempshall, *op. cit.,* pp. 59 y s.

[26] Aquí Orosio sigue al historiador galo Trogue Pompée y retoma el sueño de Nabucodonosor (Daniel 2), cuya interpretación tomó de Eusebio y Jerónimo (*ibid.,* p. 69).

[27] Momigliano, *Ensayos de historiografía…, op. cit.,* p. 103; *ibid.,* "Ancient History and the Antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* vol. 13, núm. 3/4, 1950, pp. 285-315; recogida en Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1955, pp. 67-106 (Raccolta di studi e testi, 47); William Stenhouse, *Reading Inscriptions and Writing Ancient History: Historical Scholarship in the Late Renaissance,* Bulletin of the Institute of Classical Studies, supl. 86, Londres, 2005; Peter N. Miller (ed.), *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences,* University of Toronto Press, Toronto, 2007.

[28] Kempshall, *op. cit.,* p. 93.

[29] Hoy estas entradas franciscanas en tierras de Asia parecen los precursores de la conquista espiritual del Nuevo Mundo. Y ésta como una segunda oportunidad después de las esperanzas de conversión suscitadas por la invasión mongola; Davide Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone,* La Nuova Italia, Florencia, 1971.

[30] El Antiguo Testamento articulaba tiempo cíclico y tiempo lineal, pero sin introducir en ellos una dimensión escatológica. Incluso los profetas Isaías y Jeremías presentaban cada vez más el futuro como un regreso al pasado, una recreación, más que un fin de los tiempos propiamente dicho. La fórmula "los últimos días", que se impondrá para designar lo que desde el siglo XIX se llama el *eschaton,* proviene de la versión griega de la Biblia, llamada de los Setenta; véase Marc Brettler, "Cyclical and Theological Time in the Hebrew Bible", en Ralph M. Rosen (ed.), *Time and Temporality in the Ancient World,* University of Pennsylvania, Museum of Archeology and Anthropology, Filadelfia, 2004, pp. 120-122.

[31] Bert Roest, *Reading the Book of History. Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography, ca. 1220-1350,* Stichting Drukkerij C. Regenboog, Groninga, 1996.

[32] Michèle Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles,* H. Champion, París, 1995, pp. 28-49 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 28).

[33] Alain Milhou, "Apocalypticism in Central and South American Colonialism (1492-1830)", en *The Encyclopedy of Apocalypticism,* vol. III, *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age,* ed. de Stephen J. Stein, Continuum, Nueva York, 1998, pp. 3-35.

[34] Baudot, *op. cit.*, p. 83.

[35] Momigliano, "Le origini…", *op. cit.*, p. 34.

[36] Roest, *op. cit.,* p. 211.

[37] Jean-Frédéric Chevalier, "Remarques sur la réception des *Étymologies* d'Isidore de Séville au *Trecento*", *Cahiers de recherches médiévales,* vol. 16, 2008, pp. 7-16. Disponible en: http://crm.revues.org/10692

[38] Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria,* ed. de Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1967 (en adelante AHS), II, pp. 705-706 (Índice onomástico y de materias).

[39] Manuel Albaladejo Vivero, "El conocimiento geográfico en las *Etimologías* isidorianas: algunas consideraciones", *Iberia: Revista de la Antigüedad,* vol. 2, 1999, p. 205.

[40] Puede ser la edición de los *Opuscula Beati Anselmi,* escritos por Johannes Amerbach, 1497. Pero el error se repite desde la época de Dante; véase Marie-Odile Garrigues, "Honorius Augustodunensis et l'Italie", *Mélanges de l'École française de Rome (MEFR),* 1972, vol. 84, núm. 2, p. 529; Valerie I. J. Flint, "Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge,* vol. 49, núm. 57, 1982, pp. 71-153.

[41] Sobre Honorius véase Valerie I. J. Flint, *Ideas in the Medieval West: Texts and Their Contexts,* Variorum, Londres, 1988; Alfredo Alvar Ezquerra (ed.), *Las enciclopedias en España antes de* l'Encyclopédie, CSIC, Madrid, 2009; Valerie I. J. Flint, "Honorius Augustodunensis de Regensburg", en Patrick J. Geary (ed.), *Authors of the Middle Ages: Historical and Religious Writers of the Latin West,* vol. 2, núms. 5-6,Variorum, Aldershot, 1995, pp. 89-183.

[42] Carlos Alvar, "Traducciones medievales de enciclopedias", en Alfredo Alvar Ezquerra, *op. cit.,* p. 125. Una traducción castellana es publicada en Tolosa en 1494 por Fray Vicente de Burgos (Ríos Castaño, *op. cit.,* p. 120, n. 23). Michelangelo Picone (ed.), *L'enciclopedismo medievale,* Longo, Ravena, 1994; Baudouin van den Abeele y Heinz Meyer (eds.), *Bartholomaeus Anglicus,* "De proprietatibus rerum". *Texte latin et réception vernaculaire. Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption,* Turnhout, Brepols, 2005.

[43] Se encontrará este ramillete de referencias aparentemente ineludibles en los trabajos que el franciscano Bernardino de Sahagún dedicará al estudio de las sociedades amerindias; véase Ríos Castaño, *op. cit.,* p. 117, n. 12; Robert Collison, *Encyclopaedias: Their History throughout the Ages,* Hafner, Nueva York, 1966, cap. II, *passim.*

[44] Martin Wallraff (ed.), *Julius Africanus Chronographiae. The Extant Fragments,* con la colaboración de Umberto Roberto y Karl Pinggéra, trad. de los fragmentos de William Adler, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York, 2007 (GCS, Neue Folge 15).

[45] A. Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, The Clarendon Press, Oxford, 1963, pp. 79-99. Disponible en: http://www.mountainman.com.au/essenes/arnaldo%20momigl iano%20post.htm

[46] En el siglo XIV, el mercader florentino Giovanni Villani (1276-1348) inscribe su historia de Florencia en el marco de una historia universal que inicia con Babel y se cierra con la evocación de la desbandada de los griegos frente a los otomanos.

[47] En el siglo XII, Otón de Freising se inspira en Orosio y Agustín para redactar una historia universal siguiendo el ritmo de la sucesión de los cuatro imperios y un movimiento de traslación del poder del Este hacia el Oeste. Véase Kempshall, *op. cit.,* pp. 107-113.

[48] La publicación de la obra (en latín, algunos meses antes de ser publicada en alemán) se beneficia de la aportación de los patricios y mercaderes de Núremberg, una ciudad floreciente que se encuentra en el cruce de las grandes vías europeas y decide invertir en el Nuevo Mundo. Esta empresa económica moviliza numerosas imprentas y un centenar de obreros.

[49] *Memorabilium omnis ætatis et omnium gentium chronici commentarii*, Tubinga, 1516.

[1] Anthony Grafton, *Henricus Glareanus's (1488-1563)* Chronologia *of the Ancient World,* Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 46-47; Walter Stephens, "When Pope Noah Ruled the Etruscans: Annius of Viterbo and His Forged Antiquities", *Modern Language Notes,* vol. 119, núm. I, suplemento, enero de 2004, pp. 201-233.

[2] Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern,* Norton and Company, Nueva York, 2011; Anthony Grafton, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

[3] Gary Ianziti, *Writing History in the Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

[4] Jean Seznec, *La Survivance des dieux antiques: Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance,* The Warburg Institute, Londres, 1939.

[5] Kempshall, *Rhetoric and the Writing…, op. cit.,* p. 503; Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past,* Edward Arnold, Londres, 1969.

[6] Denys Hay, "Flavio Biondo and the Middle Ages", en *Renaissance Essays,* The Hambledon Press, Londres, 1988, p. 54. Biondo jamás habría empleado la fórmula *medium ævum* (*ibid.,* p. 55).

[7] No se niega el ocaso del Imperio romano, pero se insiste en su perennidad.

[8] El principio de la continuidad absoluta está, por tanto, ligado a un ideal político (la monarquía universal) y en Dante, en particular, hace del pueblo romano el heredero del Imperio romano según el derecho y la voluntad de Dios.

[9] Se piensa en los catecismos testerianos y en la *Rhetorica Christiana* del franciscano Diego Valadés (Perusa, 1579).

[10] Wallace K. Ferguson, *La Renaissance dans la pensée historique,* Payot, París, 2009, p. 101.

[11] Ricardo García Cárcel, *La herencia del pasado. Las memorias hispánicas de España,* Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2011, p. 134.

[12] *Ibid.,* p. 128.

[13] Aunque en el siglo siguiente los historiadores como Ginés de Sepúlveda, Pedro Mexía y los eruditos andaluces en historia antigua retoman esta pista.

[14] *Ibid.,* p. 150.

[15] En la obra del jesuita Jerónimo Ramón de la Higuera (muerto en 1611), autor de *Cronicones,* citado en García Cárcel, *op. cit.,* p. 165.

[16] L. P. Harvey, *Muslims in Spain*, *1500 to 1614,* The University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 164-165, 265-290.

[17] La amplitud de esta producción nos impide hacer una reseña, por sumaria que fuera.

[18] Gomes Eanes de Zurara, *Chronique de Guinée,* trad. de Léon Bourdon y Robert Ricard, notas de L. Bourdon, Elías Serra Rafols, Théodore Monod *et al.*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar, 1960 (Mémoires de l'IFAN, 60).

[19] Una primera publicación en Lisboa en 1552.

[20] Carta de dedicación dirigida al "emperador de romanos y rey de España, Carlos V, señor de las Indias y del Nuevo Mundo". Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y conquista de México,* taller de Agustín Millán, Zaragoza, 1552; 2 vols., Iberia, Barcelona, 1965 (Obras maestras).

[21] *Idem.*

[22] Como prueba de ello, su *Crónica de los Barbaroja,* en donde explota, parece, el manuscrito dejado por Barbaroja, *Gavazat-i Hayrredin Pasa;* Andrew C. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier,* University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 261.

[23] Louise Bénat-Tachot, *Chroniqueurs entre deux mondes,* inédito presentado para obtener la habilitación para dirigir trabajos de investigación, París, diciembre de 2002.

[1] Hasta en un texto que no nos ha llegado más que en francés, *Hystoire de Mechique,* "les Méchiquiens ont ung libre…" ["los mexicanos tienen un libro"] (Baudot, *op. cit.,* p. 202); el obispo Ramírez de Fuenleal había notado que "los pintores que dicen tlaculoca [son] escribanos de todo lo que ha pasado y de lo que pasa y por lo que pintan dan a entender todo lo que piden […] ansi mesmo los cantores y tañedores son […] estimados porque componen y cantan todo lo pasado, lo que pasa y lo que creen, y por estas dos maneras de pintar y cantar saben sus historias, y todo lo de su creencia, y estos oficiales son sabios en esto y muy tenidos", el obispo Ramírez de Fuenleal al emperador, 3 de noviembre de 1532, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias,* vol. XIII, Imprenta de José María Pérez, Madrid, 1870, pp. 253-258.

[2] Juan Gil, alias doctor Egidio, canónigo de Sevilla, condenado por difundir la doctrina de Erasmo y de Lutero, es calificado como "*bonus biblista*" en Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* vol. 2, CSIC, Madrid, 1992, p. 78.

[3] Henri de Lubac, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture,* t. I y II, Aubier, París, 1959 (Théologie, 41); *Histoire et Esprit: l'Intelligence de l'Écriture d'après Origène,* Éditions du Cerf, París, 2002.

[4] Roest, *Reading…, op. cit.*

[5] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* 2ª ed., t. III, X, Porrúa, México, 1977, p. 165 (Sepan Cuantos…, 300).

[6] Sobre los nexos que mantienen la oralidad, la escritura y la imagen en los siglos XVI y XVII, véase Fernando Bouza, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII,* Sociedad Española de Historia del Libro / Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 1999, p. 31.

[7] Mary Carruthers, citando a Richard de Fournival (†1260), *Li Bestiaire d'amours*, en *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990; *Le Livre de la mémoire: une étude de la mémoire dans la culture médiévale,* trad. de Diane Meur, Macula, París, 2002, p. 324.

[8] *Ibid.,* pp. 303, 308, 443, n. 6.

[9] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* ed. de Edmundo O'Gorman, IIH-UNAM, México, 1971, p. 43.

[10] *Ibid.,* cap. 16, p. 49.

[11] *Idem.*

[12] *Idem.*

[13] Lluís Duch Alvarez, *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans de Mèxic,* Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1992 (Scripta et Documenta, 44).

[14] Véase Natalino dos Santos, "Los ciclos calendáricos mesoamericanos en los escritos nahuas y castellanos del siglo XVI: de la función estructural al papel temático", en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España,* UAM-Azcapotzalco / IIH-UNAM, México, 2007, pp. 255-261.

[15] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.*, p. 389.

[16] Sobre las situaciones de *"fear of deceit"* y *"knowledge panics",* véase Wendie Ellen Schneider, "Enfeabling / Enfeebling the Arm of Justice: Perjury and Prevarication in British India", en Markus D. Dubber y Lindsay Farmer (eds.), *Modern Histories of Crime and Punishment,* Stanford University Press, Stanford, 2007, p. 303.

[17] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 389.

[18] Ríos Castaño, *Translation…, op. cit.,* p. 151.

[19] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 389.

[20] *Idem.*

[21] Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario…, op. cit.,* p. 118.

[22] Para transformar los saberes antiguos ("pinturas") en informaciones históricas, Juan Cano, tercer esposo de Isabel Tecuichpo Moctezuma, presunta heredera de Moctezuma, recurre a la ayuda de un religioso anónimo que obtiene una interpretación de los códices en náhuatl y la traduce al español; éstas serán las *Relaciones de Juan Cano, Origen de los mexicanos, Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España.* A falta de códices prehispánicos que sobrevivan a la Conquista, estos documentos se convierten en piezas originales; véase Rodrigo Martínez Baracs, *La perdida* Relación de la Nueva España y su conquista *de Juan Cano,* INAH, México, 2006 (Colección Científica, 497. Serie Historia).

[23] David Nogales Rincón, "Cultura visual y genealogía en la corte regia de Castilla durante la segunda mitad del siglo XV", *e-Spania,* junio de 2011. Disponible en: http://e-spania.revues.org/20362

[24] Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexican History,* University of Arizona Press, Tucson, 1989.

[25] 2 Reyes 11: 1; 2 Crónicas 22: 10.

[26] Lo que no impedirá que el sobreviviente por milagro perezca más tarde, asesinado también, por su infidelidad al Dios de Israel.

[27] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 8.

[28] Antonio Vieira, "Sermón de San José", Capilla real, Lisboa, 1642.

[29] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 84, asemeja la historia de la gran pirámide de Cholula a la de la Torre de Babel.

[30] Pero se ignora cuándo se establecieron los primeros cuadros sincrónicos, si se deben a Castor de Rodas (siglo I a.C.) o, mucho más tarde, a Eusebio de Cesarea (siglo IV d.C.), cuya crónica estaba dispuesta en cuadros paralelos.

[31] Astrid Möller, "Greek Chronographic Traditions about the First Olympic Games", en Rosen, *Time…, op. cit.,* p. 170.

[32] La lista sigue hasta la olimpiada 249 (217), Möller, *op. cit.,* p. 175.

[33] Dionisio el Exiguo es quien fijará el nacimiento de Cristo 525 años antes de su tiempo. El tiempo anterior a Cristo aparece en el siglo XVII con el filólogo jesuita Denis Pétau (*Opus de doctrina temporum,* 1627).

[34] François Hartog, *Partir pour la Grèce,* Flammarion, París, 2015.

[35] La *Historiae contra paganos* de Orosio (417) marca el advenimiento de esta historia universal que tiene en cuenta la cristianización de los bárbaros.

[36] El siglo XVII ibérico continúa practicando la cronografía; véase Alonso de Maldonado, *Chrónica universal de todas las naciones y tiempos,* impresor Luis Sánchez, Madrid, 1624.

[37] Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.,* t. IV, p. 168.

[38] Baudot, *op. cit.,* p. 184.

[39] El origen de los indios no va a dejar de ser objeto de debate, inspirando al principio del siglo XVII la suma del dominico Gregorio García: *El origen de los Indios del Nuevo Mundo y de las Indias occidentales* (1607).

[40] Baudot, *op. cit.,* p. 194.

[41] Jean Céard, "La querelle des géants et la jeunesse du monde", *Journal of Medieval and Renaissance Studies,* vol. 8, 1978, pp. 37-76.

[42] Antonella Fagetti, *Tentzonhuehe: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza,* Plaza y Valdés, Puebla, 1998, p. 54.

[43] Isidoro de Sevilla vuelve a Orosio; véase *Etimologías*, libro XV y cap. XII del libro XII; véase también la edición de Jean-Yves Guillaumin y Pierre Monat, *Etymologies,* XV, *Les Constructions et les terres,* Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2004, p. 5. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_2004_edc_938_1#

[44] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…*, *op. cit.*, p. 388.

[45] El Isidoro de Sevilla de las *Etimologías* proclama que la tierra emergida está rodeada del océano por todas partes; Manuel Albaladejo Vivero, "El conocimiento geográfico…", *op. cit.,* pp. 203-211.

[46] Sobre Eusebio y el destino de los judíos, véase Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian,* Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 97-113.

[47] Benoît Lacroix, O. P., *Orose et ses idées,* Université de Montréal, Montreal-París, 1965, pp. 107-108.

[48] Pero Agustín critica la asimilación de las persecuciones romanas a las plagas de Egipto (*La ciudad de Dios,* libros XV-XVIII, especialmente el libro XVIII-52).

[49] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 27.

[50] *Ibid.,* pp. 212-213, 124.

[51] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano,* Sevilla, 1535, libro XXXVI, cap. 30.

[52] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 21.

[53] *Idem*.

[54] *Idem*.

[55] *Ibid.,* p. 22.

[56] *Ibid.,* p. 25.

[57] *Ibid.,* p. 27.

[58] El monje toma del libro del Apocalipsis el episodio del séptimo ángel que vaciando su cuenco desata una tempestad formidable: las capitales de las ciudades de los paganos se derrumbaron y la gran ciudad se rompió en tres pedazos.

[1] Ves, hijo mío, aquí el tiempo se vuelve espacio.

[1] Retomamos el título de la obra de José Rabasa, *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnosuicide in the Colonial Mesoamerican World,* University of Texas Press, Austin, 2011.

[2] Momigliano, *Ensayos de historiografía…, op. cit.,* p. 98.

[3] Jongsoo Lee, *The Allure of Nezahualcoyotl. Prehispanic History, Religion and Nahua Poetics,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 2008.

[4] Véanse la edición clásica de Charles Dibble, *Códice Xolotl,* 2 vols., IIH-UNAM, México, 1951 [2ª ed., 1980]; Marc Thouvenot, *Codex Xolotl,* Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 1990; Patrick Lesbre, "Le Mexique central à travers le *Codex Xolotl* et Alva Ixtlilxochitl: entre l'écriture préhispanique et l'écriture coloniale", *e-Spania,* diciembre 2012, disponible en https://e-spania.revues.org/22033?lang=fr. El códice Xólotl será glosado hacia 1560 (Alonso Axayácatl), antes de 1612 (Juan de Torquemada) y en el curso de la primera mitad del siglo XVII (Alva Ixtlilxóchitl).

[5] Véase Elizabeth Hill Boone, *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, University of Texas Press, Austin, 2000, pp. 182-196. [edición en español: *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecas,* trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 2010].

[6] Sobre estos pasados, véase José Rabasa *et al.* (eds.), *The Oxford History of Historical Writing,* vol. 3, *1400-1800,* Oxford University Press, Oxford, 2012, así como Sanjay Subrahmanyam, "Du Tage au Gange au XVIe siècle: Une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", *Annales HSS,* vol. 56, núm. 1, 2001, pp. 51-84, y "On World Historians in the Sixteenth Century", *Representations,* vol. 91, agosto de 2005, pp. 26-57.

[7] Jean-Louis Bacqué-Grammont (ed.), *La Première Histoire de France en turc ottoman: chroniques des padichahs de France, 1572,* L'Harmattan, París, 1977 (Varia Turcica, 30); Thomas Goodrich (ed.), *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana,* Harrassowitz, Wiesbaden, 1990.

[8] Christophe Marcinkowski, "Persian Historical Writing under the Safavids (1501-1722/1736)", en Rabasa *et al., The Oxford History…, op. cit.,* p. 186.

[9] Timothy Brook, *The Confusion of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China,* University of California Press, Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1998, pp. 139-152.

[10] Mientras Guicciardini sale del marco de una historia municipal y local para abarcar a Italia entera, los pintores de Texcoco son capaces de consi-

derar un pasado que engloba el del valle de México y las regiones circunvecinas.

[11] Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia,* introducción, selección y notas de Franco Catalano, t. III, Arnaldo Mondadori, Milán, 1975, p. 900.

[12] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. cxiv.

[13] *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco,* ed. de Eusebio Gómez de la Puente, Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, México, 1910. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzcoco—0/html/b4344464-7832-4aaf-a9bb-2c57239dc7e9_3.html

[14] León García Garagarza, "The 1539 Trial of Don Carlos Ometochtli and the Scramble for Mount Tlaloc", en Amos Megged y Stephanie Wood (eds.), *Mesoamerican Memory, Enduring Systems of Remembrance,* University of Oklahoma Press, Norman, 2012, p. 193.

[15] Serge Gruzinski, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVIe-XVIIIe siècles,* Éditions des Archives contemporaines, París, 1985.

[16] Carlo Severi, *Le Principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire,* Rue d'Ulm / Musée du Quai Branly, París, 2007, p. 198 (Aesthetica).

[17] Saer, *El entenado…, op. cit.,* pp. 65-78.

[18] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 146; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* Siglo XXI Editores, México, 1967, p. 173.

[19] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 146; Patrick Lesbre, "Les enjeux d'un mariage chrétien en Nouvelle-Espagne: Tezcoco, octobre 1526", *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien,* núm. 73, 1999. Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/carav_ 1147-6753_1999_num_73_1_2851

[20] Bradley Benton, "Beyond the Burned Stake: The Rule of Don Antonio Pimentel Tlahuitoltzin in Tetzcoco, 1540-1545", en Jongsoo Lee y Galen Brokaw (eds.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014, pp. 183-199; véase el memorial de Hernando Pimentel (1545-1564) en Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México,* vol. 2, tip. de Gonzalo A. Esteva, México, 1880, pp. 201-203. En *The Tenochca Empire of Ancient Mexico: The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco and Tlacopan,* University of Oklahoma Press, Norman, 1999, Pedro Carrasco Pizana compara este texto con el memorial texcocano de Motolinía (p. 58).

[21] Mónica Domínguez Torres, *Military Ethos and Visual Culture in Post-Conquest Mexico,* Ashgate, Farnham / Burlington, 2013, p. 136.

[22] José Luis de Rojas, *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España,* Editorial Sb, Buenos Aires, 2010, pp. 276-279 (Paradigma Indicial. Serie historia americana); Ethelia Ruiz Medrano, *Shaping New Spain: Government and Private Interests in the Colonial Bureaucracy, 1535-1550,* University of Colorado Press, Boulder, 2006.

[23] El blasón de Texcoco tiene un precedente, el de México-Tenochtitlan, que lleva "diez hojas verdes de nopal que crece en esta provincia". El nopal sobre el cual un águila se habría posado para marcar la fundación mexica de Tenochtitlan se introduce en la heráldica castellana, pero no el ave rapaz, en realidad el dios Huitzilopochtli. Un águila figura en el proyecto de blasón que solicita el *tlatoani* de México don Diego de San Francisco Tehuetztiquitzin (1546), en el lugar del león de Castilla; véase Mónica Domínguez Torres, *op. cit.,* p. 293. Pero desaparecerá de la versión otorgada por Madrid. En el blasón de Tlacopan figuran ríos de agua y de fuego, *ibid.,* pp. 293, 145 y *passim.*

[24] María Castañeda de la Paz y Hans Roskamp (eds.), *Los escudos de armas indígenas: de la Colonia al México Independiente,* IIA-UNAM / Colegio de Michoacán, México, 2013; José Casas y Sánchez, *Armorial de los nobles indígenas de Nueva España, siglo XVI. Escudos de armas otorgados por los monarcas españoles a nobles indígenas (caciques y principales), 1534-1588.* Disponible en: https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1752/files/2015/10/José- Casas-y-Sánchez-Armorial-de-los-nobles-indigenas-de-Nueva-España.pdf

[25] Descritas y pintadas por el médico Francisco Hernández en sus *Antigüedades de la Nueva España,* traducción y notas de Joaquín García Pimentel, introducción de Miguel León-Portilla, en Germán Somolinos d'Ardois (ed. gral.), *Obras completas,* vol. VI, *Escritos varios,* UNAM, México, 1984.

[26] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* pp. 19-20.

[27] *Proceso* (1910), p. 43.

[28] Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain,* Mille et une nuits, París, 2000, p. 150.

[29] Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.,* t. XVI, pp. 63-65 (carta del 2 de mayo de 1556).

[30] Eduardo de J. Douglas, *In the Palace of Nezahualcoyotl: Painting Manuscripts, Writing The Pre-Hispanic Past in Early Colonial Period Tetzcoco, Mexico,* University of Texas Press, Austin, 2010, p. 19.

[31] Probablemente tienen acceso a Lucio Marineo Sículo o a Florián de Ocampo. Del primero, *De laudibus Hispaniae, Libri VII,* Burgos, 1496, y *De rebus Hispaniae memorabilibus, Libri XXV,* Alcalá, 1530; del segundo, *Las cuatro partes enteras de la crónica de España que mandó componer el serenísimo rey don Alfonso llamado el Sabio. Donde se contienen los acon-*

tecimientos y hazañas mayores y más señaladas que sucedieron en España desde su primera población hasta casi los tiempos del dicho señor rey [= *Crónica general de Alfonso X*], Agustín de Paz y Juan Picardo (impresores), Zamora, 1541; carta de Jerónimo López al emperador, del 25 de febrero de 1545, en Del Paso y Troncoso, *op. cit.,* t. IV, pp. 168-169.

[1] Según Donald Robertson, el *Codex Xolotl* propondría una historia cronológica de una precisión comparable a la que describe nuestro siglo XVIII o XIX europeo; véase *Mexican Manuscript Paintings of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools,* Yale University Press, New Haven, 1959, p. 135.

[2] Daniel Arasse, *L'Annonciation italienne. Une histoire de perspective,* Hazan, París, 1999; Guillaume Monsaingeon, "De là-haut, un regard longtemps interdit", *Libération,* miércoles 19 de agosto de 2015.

[3] D. Hay, *Renaissance…, op. cit.,* p. 45.

[4] Richard Konetzke (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América,* CSIC, Madrid, 1953, vol. 1, p. 95, citado en Ríos Castaño, *Translation…, op. cit.,* p. 72, n. 22; Fidel Chauvet, "Fray Jacobo de Tastera, misionero y civilizador del siglo XVI", *Estudios de Historia Novohispana,* UNAM, vol. 3, núm. 3, 1970. Disponible en: http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn03/EHN00301.pdf

[5] Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, CSIC, Madrid, 1967 [1539] (Corpus Hispanorum de Pace); Demetrio Ramos, *La ética de la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Corpus Hispanorum de Pace, Bd. 25, CSIC, Madrid, 1984.

[6] Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología,* UNAM, México, 1999, p. 80; carta de Jerónimo López al emperador, del 25 de febrero de 1545, en Del Paso y Troncoso, *op. cit.,* vol. IV, pp. 168-169.

[7] *Democrates Alter,* en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. 21, 1892, pp. 312-313. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmccv4w0.

[8] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* 1ª. reimp., FCE, México, 1979, p. 30; Vitoria, *op. cit.,* 1539, I, 23.

[9] Sepúlveda, *op. cit.,* p. 31; *Democrates alter, op. cit.,* pp. 224-225.

[10] Sepúlveda, *op. cit.,* p. 104.

[11] *Ibid.,* pp. 104-105.

[12] *Ibid.,* p. 100. *Saevus:* cruel, feroz, brutal, sin humanidad…; *immanis:* monstruoso, cruel, feroz, bárbaro.

[13] *Ibid.,* pp. 32, 135.

[14] "Ad probos et humanos mores veramque religionem revocentur", *ibid.,* p. 124.

[15] *Ibid.,* p. 127.

[16] Sloterdijk, *Règles…*, *op. cit.*, *passim*.

[17] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…*, *op. cit.*, pp. 5-6.

[18] *Ibid.*, p. 209.

[19] *Ibid.*, p. 403.

[20] Jean-Michel Sallmann, *Indiens et conquistadores en Amérique du Nord. Vers un autre Eldorado,* Payot, París, 2016, pp. 43-68.

[21] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…*, *op. cit.*, p. 293.

[1] Por el contrario, hace de los culhuas los fundadores de Texcoco, pero a la vez también los señores de Culhuacán y los ancestros del primer soberano de México, Acamapichtli, como si confundiera culhuas y aculhuas: los indios de Texcoco son aculhuas, mientras que los mexicanos son culhuas.

[2] Douglas, *In the Palace…, op. cit.,* p. 56.

[3] *Idem.*

[4] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas,* edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, IIH-UNAM, México, t. I, 1975, p. 294 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 4). *(Sumaria relación de las cosas de Nueva España).*

[5] Como se puede observar, acerca de la genealogía de Techotlalatzin, en el quinto folio del *Codex Xolotl.*

[6] Douglas, *op. cit.,* p. 46.

[7] *Ibid.,* p. 49.

[8] Margaret M. McGowan, *The Vision of Rome in Late Renaissance France,* Yale University Press, New Haven y Londres, 2000.

[9] Mariano Veytia, *Historia antigua de México,* t. II, México, 1836, p. 10, citado en Dibble, *Códice…, op. cit.,* vol. I, p. 18.

[10] Douglas, *op. cit.,* p. 49.

[11] Sabine Forero Mendoza, *Le Temps des ruines: Le goût des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance,* Champvallon, París, 2002.

[12] Se ha de releer *L'Œil et l'esprit* de Maurice Merleau-Ponty, Gallimard, París, 1964 (Folio Essais, 13); reed. 2007.

[13] *Génie du christianisme,* III, libro V, cap. III; véase *Le Songe de Poliphile* (Alde Manuce, 1499); Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse* [1903], trad. de Daniel Wieczorek, Seuil, París, 1984, p. 23 (Espacements).

[14] Forero Mendoza, *op. cit.,* p. 102, citando a Jean Martin (ed.), *Le Songe de Poliphile,* trad. de le Cal. de Lenoncour, Kerver, París, 1546; ed. de Bertram Guégan, Payot, París, 1926, p. 32.

[15] *Ibid.,* p. 103.

[16] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana,* vol. I, UNAM, México, 1975, libro I, cap. XIX, p. 65.

[17] Douglas, *op. cit.,* p. 101.

[18] *Ibid.,* p. 124.

[19] *Ibid.,* p. 117.

[20] *Ibid.*, pp. 62, 91.

[21] Lámina 22.

[22] Lori Boornazian Diel, "The Mapa Quinatzin and Texcoco's Ideal Subordinate Lords", en Lee y Brokaw, *Texcoco. Prehispanic..., op. cit.,* pp. 117-146.

[23] Douglas, *op. cit.,* p. 58.

[24] *Ibid.,* p. 77.

[25] Luisa Capodieci, "De Chambord à Villers-Cotterêts. Les châteaux enchantés de François Ier", *François I*er*,* BnF, Direction de la diffusion culturelle, Éditions multimédias, 2015. Disponible en: http://expositions.bnf.fr/francoisIer/arret/07.htm

[26] Los glifos aprovechan generalmente la parte por el todo, la metonimia y la sinécdoque, mientras que el lenguaje oral juega sobre todo con la metáfora (Katarzyna Mikulska, "'Secret Language' in Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourses in Aztec Speeches and Manuscripts", *Oral Tradition,* vol. 25, núm. 2, 2010, pp. 325-363, citado en Jerome A. Offner, "Improving Western Historiography in Texcoco", en Lee y Brokaw, *Texcoco. Prehispanic..., op. cit.,* p. 46).

[27] Douglas, *op. cit.,* p. 60.

[28] *Ibid.,* p. 92.

[29] *Ibid.,* p. 87. Notemos que el personaje con el abanico y el ramo es un danzante, no toca el tambor, el cual ejecuta completamente solo su música, como los *braseros* producen el fuego.

[30] *Ibid.,* p. 89.

[31] *Ibid.,* pp. 186 y ss. En esa misma época, los pintores del *Codex Mendoza* se habían entregado a un ejercicio análogo mostrándonos el palacio de Moctezuma.

[32] Véase el estudio de Jerome A. Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

[33] Douglas, *op. cit.,* p. 154.

[34] *Ibid.,* p. 53.

[35] *Ibid.,* pp. 48, 57, 64.

[36] *Ibid.,* pp. 67-68.

[1] Keiko Yoneda, "Glifos y mensajes en el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2. Chicomóztoc, Itzpapalotl y 13 Tecpatl", en David Carrasco y Scott Sessions (eds.), *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 2010, p. 191; Yoneda emplea los términos "tradiciones historiográficas", "conciencia histórica", distinguiendo los "hechos reales" de "los acontecimientos sobrenaturales", mientras que Johanna Broda invoca "la manipulación mitológica intencional de algún episodio" (Broda, "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas. Las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. XIII, UNAM, México, 1978, pp. 97-111).

[2] Los dioses reaparecen en las glosas más tardías que acompañan ciertos episodios. En ellas se explica que los toltecas chalcas servían a los "diablos", mientras que los chichimecas se contentaban con adorar al Sol, que ellos llamaban su padre, como también a la Tierra, Douglas, *In the Place…, op. cit.,* pp. 132, 138.

[3] Los españoles no eran incapaces de imaginar las relaciones que los indígenas mantenían con su entorno —habían tenido experiencias comparables en su España natal—, pero los paisajes de la Nueva España eran, para un europeo, todavía confines exóticos, desprovistos de sentido y presencia.

[4] William M. Barnes, "Secularizing for Survival: Changing Depictions of Central Mexican Native Rule in the Early Colonial Period", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica. Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith,* Tulane University, Nueva Orleans, 2005, pp. 319-344.

[5] La cacería de metáforas indias es antigua: desde el siglo XVI, el franciscano Bernardino de Sahagún privilegiaba esta interpretación del pensamiento indígena (Ríos Castaño, *Translation…, op. cit.*, p. 232).

[6] Según Douglas, *op. cit.*, p. 51, el *Codex Xolotl* opera como una metáfora espacial.

[7] Como también los pensadores del *altiplano* mexicano no son los de la Europa latina según Curtius, en Ernest Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. de M. Bréjoux, PUF, París, 1956, pp. 219-244. [edición en español: *Literatura europea y Edad Media latina,* trad. de Margit Frenk y Antonio Alatorre, FCE, México, 1975].

[8] François Jullien, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois,* Seuil, París, 1989, p. 107 (Des Travaux); o con Maurice Merleau-Ponty: "Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict qu'il rend présent comme une certaine absence" [Lo propio de

lo visible es tener un doble invisible en el sentido estricto de que vuelve presente una cierta ausencia] (Merleau-Ponty, *L'Œil…, op. cit.,* p. 85.)

[9] Esta convicción de la presencia de las "cosas" es la que, transferida más tarde en imágenes cristianas, explica la adhesión de las multitudes indígenas y la persistencia del fenómeno a través de los siglos: la Virgen de Guadalupe no representa, ella es "presencia". Sobre estas cuestiones, véase Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019),* trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1994.

[10] En el Egipto antiguo: "He aquí la historia que verdaderamente está llena de sentido y cargada de significado, sólo ella puede ser contada y es a ella a la que se refieren los mitos", Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche,* trad. de F. de Angelis, Einaudi, Turín, 1997, p. 150.

[11] Douglas, *op. cit.,* p. 91.

[12] Sobre "el proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas necesarias para animar y poner en movimiento los seres del mundo del hombre", véase Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan,* FCE, México, 1995, p. 223.

[13] Si la dualidad predomina, la cifra tres desempeña también un papel importante: en el este del valle a las tres ciudades texcocanas se añaden tres lugares para la memoria que acogen acontecimientos decisivos; las piedras del hogar en donde reside Xiuhtecutli, el dios del fuego, son igualmente tres.

[14] Douglas, *op. cit.,* p. 59.

[15] En otro acercamiento centrado en la idea de que el tiempo no recibiría todo su sentido más que a través de su práctica ritual, véase Lars Kirkhusmo Pharo, *The Ritual Practice of Time. Philosophy and Sociopolitics of Mesoamerican Calendars,* Brill, Leiden / Boston, 2014.

[16] James Maffie, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion,* University Press of Colorado, Boulder, 2014, p. 459.

[17] Sin hablar de nuestra idea común del tiempo, secularizada pero incapaz de asimilar los nuevos métodos científicos.

[18] Douglas, *In the Place…, op. cit.,* p. 150.

[19] El *Codex Xolotl* nos enseña que en un año 5-Pedernal es cuando Xólotl se encuentra con su hijo en Xóloc y que al terminar este mismo año es cuando se instala en Tenayuca; otros glifos de año señalan el orden de llegada de los grupos que se reúnen con él en Tenayuca, entre el *1-Casa* y el *6-Conejo;* muchas posibilidades de datación a la europea se ofrecen entonces al investigador. Véase Douglas, *op. cit.,* p. 48.

[20] "The years recorded sporadically in the first narrative (of the codex Xolotl) are problematic but the chronology of the second is more coherent" [Los años registrados esporádicamente en la primera narrativa (la del *Codex Xolotl)* son problemáticos, pero la cronología de la segunda es más coherente] *(Codex Xolotl), ibid.,* p. 133.

[21] Gerónimo de Medieta, *Historia eclesiástica indiana,* Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945, t. I, libro II, cap. VIII, p. 95.

[22] Maffie, *op. cit.,* p. 170.

[23] *Ibid.,* pp. 370, 371.

[24] *Ibid.,* pp. 420, 421.

[25] Monique Legros, "La expresión del pasado, del náhuatl al castellano", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades,* INAH, México, 1985, pp. 21-32.

[26] Merleau-Ponty, *op. cit.,* p. 48.

[27] Douglas, *op. cit.,* p. 133.

[28] Aquí no hay referencias comunes como las Olimpiadas para los griegos o las listas de cónsules para los romanos, salvo la de aceptar la idea de que los mexicas hubieran impuesto su propio calendario a sus tributarios, lo que no nos dice nada de los otros señoríos de la región.

[29] Douglas, *op. cit.,* p. 54.

[30] Justyna Olko, "Remembering the Ancestors: Native Pictorial Genealogies of Central Mexico and Their Prehispanic Roots", en Megged y Wood, *Mesoamerican Memory…, op. cit.,* pp. 51-72.

[31] Susan Spitler, "The Mapa Tlotzin: Pre-Conquest History in Colonial Texcoco", *Journal de la Société des Américanistes,* vol. 84, núm. 2, 1998, pp. 71-81.

[32] Douglas, *op. cit.,* p. 102.

[33] Estas genealogías se presentan bajo un aspecto impecablemente monogámico, probable influencia de los religiosos y del modelo cristiano de matrimonio.

[34] *Ibid.,* p. 120.

[35] *Ibid.,* pp. 110, 111.

[36] *Ibid.,* p. 116.

[37] *Ibid.,* p. 107.

[38] Ellos son identificados, sea directamente por su nombre, sea por glifos más alusivos cuando se trata de jefes chichimecas o de soberanos texcocanos.

[39] En esta perspectiva, concentrándose en los acontecimientos clave de los años 1409-1427, los folios 6 a 10 del *Codex Xolotl* expondrían el proceso de una *general politic history* aderezada con una *heroic biography,* véase Henry B. Nicholson, "Prehispanic Central Mexican Historiography", inéd., 1969, p. 62.

[40] Jacques Bos, "Framing a New Mode of Historical Experience: The Renaissance Historiography of Machiavelli and Guicciardini", en Rens Bod, Jaap Mat, *et al.* (eds.), *The Making of the Humanities,* vol. I, *Early Modern Europe,* Amsterdam University Press, Ámsterdam, 2010, p. 359.

[41] Douglas, *op. cit.,* p. 9.

[42] *Ibid.,* p. 159.

[43] A diferencia del historiador chino, el pintor mexicano no tiene que evaluar para edificación de la posteridad la adecuación de las conductas a las vueltas del devenir, "a lo que [el momento histórico] recelaba de propensión al éxito y al fracaso"; para Léon Vandermersch (*op. cit.,* p. 67), el pensamiento chino no hace de la duración la esencia del tiempo para privilegiar el momento *(shi),* "en su acepción china de coyuntura evolutiva formada por el curso de las cosas ahí donde se le considera" (*ibid.,* p. 65).

[44] *Idem.*

[45] Douglas, *op. cit.,* p. 48.

[46] Merleau-Ponty, *op. cit.,* p. 79.

[47] Lesbre, "Le Mexique central…", *op. cit.,* p. 24.

[48] Peter E. B. Coy, "Tetzcotzinco: Usurped and Neglected", *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute,* nueva serie, vol. I, núm. 4, 1966, p. 543. Véanse las Figuras II-III en donde figuran uno al lado del otro el mapa del valle de México y el folio I del *Codex Xolotl.*

[49] Amos Megged prefiere hablar de "ancestral events" en lugar de "historical events" (*Social Memory in Ancient and Colonial Mesoamerica,* Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 180), insistiendo en el vínculo de estos acontecimientos con los reconocimientos del terreno.

[50] Douglas, *op. cit.,* p. 78.

[51] *Ibid.,* p. 79; ¿tiene una base auténtica la constitución de la alianza o la importancia que estas sociedades asignaban a la cifra tres las incitaron a producir pasados en formatos ternarios?

[52] *Ibid.,* p. 60.

[53] Jullien, *op. cit.,* p. 199.

[1] Rabasa, *Tell Me the Story…, op. cit.,* p. 144.

[2] Patrick Lesbre, "Le Mexique central…", *op. cit.,* p. 7.

[3] Barbara E. Mundy, "Mapping the Aztec Capital: The 1524 Nuremberg Map of Tenochtitlan, Its Sources and Meanings", *Imago Mundi,* vol. 50, 1998, pp. 11-33; Douglas, *In The Place…, op. cit.,* p. 45.

[4] La difusión en México de la *Crónica de Núremberg* está igualmente sugerida por el dibujo de muchas de las viñetas que ornamentan el manuscrito del franciscano Sahagún, el *Códice Florentino;* véase la representación del arcoíris y las de los astros; la crónica figuraba en la biblioteca del convento de San Agustín (México) y es posible que también se haya conservado en la del convento franciscano de Tlaxcala (María Luisa Sabau García (dir. gral.), *México en el mundo de las colecciones de arte,* vol. III, *Nueva España 1,* Ucol, México, 1994, p. 84).

[5] García Garagarza, *op. cit.,* p. 199.

[6] Las pretensiones de Texcoco son cuestionadas desde la década de 1530: en 1537, Tequizistlan la ataca justamente y cuestiona la extensión de los derechos que este señorío se ha arrogado (Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810,* Stanford University Press, Stanford, 1964, pp. 18-24, y Megged, *Social Memory in Ancient…, op. cit.,* pp. 199-200).

[7] García Garagarza, *op. cit.,* p. 193.

[8] Retomamos el título de una exposición, *Resisting the Present 2002-2012,* del Museo de Arte Moderno de la ciudad de París, dedicada al arte contemporáneo mexicano (2012).

[9] Sobre la idea de que la Triple Alianza no sería sino la recreación colonial de una geopolítica prehispánica, véase Jongsoo Lee, "The Aztec Triple Alliance. A Colonial Transformation of the Prehispanic Political and Tributary System", en Lee y Brokaw, *Texcoco. Prehispanic…, op. cit.,* pp. 63-91.

[10] Momigliano, "Le origini…", *op. cit.,* p. 85.

[11] Douglas, *op. cit.,* p. 98; Xavier Noguez, "Códice Mendoza", *Arqueología Mexicana,* edición especial, núm. 31, agosto de 2009, pp. 64-67; Frances Berdan y Patricia Rieff Anawalt (eds.), *The Codex Mendoza,* 4 vols., University of California Press, Los Ángeles, 1992, y *The Essential Codex Mendoza,* University of California Press, Los Ángeles, 1997. El códice sería el fruto de un pedido de un español del círculo de allegados del virrey, Alonzo de Cardona de Villaviciosa.

[12] Que se han precipitado en llamar "an ethnographic account of Mexica daily existence" [una relación etnográfica de la existencia diaria entre los mexicas]; véase Berdan y Rieff, *The Essential…, op. cit.,* p. xii.

[13] E inspirada en un prototipo perdido, el *Codex X,* véase María Castañeda de la Paz, "La *Tira de la Peregrinación* y la ascendencia chichimeca de los tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 38, 2007, pp. 183-212. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn38/776.pdf

[14] María Castañeda de la Paz, "El Códice X o los anales del grupo de la *Tira de la Peregrinación*. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo", *Journal de la société des américanistes,* vol. 91, núm. 1, enero de 2005, p. 9.

[15] Castañeda, "La *Tira de la Peregrinación*…", *op. cit.,* p. 207.

[16] Del *Codex X* provendrían el *Codex Aubin* del British Museum, los *Ms. Mex*. 40 y 85 de la BnF (París) y el *Ms.* 8 de la Biblioteca de Princeton; la *Tira* sería una copia parcial del *Codex X* y el *Codex Aubin* proporcionaría una versión más completa; los manuscritos de París y Princeton serían, a su vez, copias más o menos completas del *Codex Aubin*.

[17] Este corpus de pinturas circuló bastante para inspirar a autores tan diferentes como el franciscano Juan Torquemada, los indios Chimalpahin *(Tercera Relación)* y Tezozómoc *(Crónica Mexicáyotl),* incluso a pintores que han permanecido anónimos, como los del *Codex Azcatitlan* y los del *Codex Telleriano-Remensis.*

[18] Pintado sobre papel europeo, el *Codex Azcatitlan* relata la migración de los mexicas, así como las conquistas de los soberanos, y desemboca en la conquista española.

[19] Estamos frente a manuscritos bilingües concebidos para una audiencia indígena y patronos españoles, articulando pictografías y comentarios alfabéticos. Los formatos y géneros indígenas ya se han adaptado ampliamente a un contexto urbano predominantemente español.

[20] María Castañeda de la Paz, "De Aztlán a Tenochtitlan. Problemática en torno a una peregrinación", *Latin American Indian Literatures Journal,* vol. 18, núm. 2, 2002, pp. 163-212.

[21] Con la idea de que el escriba del segundo se esforzó en interpretar la *Tira* o una versión cercana a ésta.

[1] Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias,* ed., prólogo, notas y cronología de André Saint-Lu, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986.

[2] La redacción de la *Historia de las Indias* (en adelante HI) comienza en 1527 (Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias,* vol. I, 2ª ed. de Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1986, p. xix). El dominico habría comenzado a concebir su *Apologética historia sumaria* desde 1536, a escribirla después de 1552, incluso en 1555-1556, para terminar haciéndola una obra independiente hacia 1557-1558; véase el estudio que hace Edmundo O'Gorman en su edición de la *Apologética historia sumaria,* vol. I, IIH-UNAM, México, 1967 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias), y la introducción de André Saint-Lu en la edición Ayacucho de la *Historia de las Indias;* Javier Durán Barceló, "La teoría historiográfica de Bartolomé de las Casas", AISO, Actas III, 1993, pp. 161-168. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso_3_3_021.pdf

[3] Cicerón, *De oratore,* t. II, trad. de M. Nisard, Didot, París, 1869, IX.

[4] Por ejemplo, los *Dies geniales* de Alessandro Alessandri encierra toda una mies de informaciones y de citas extraídas de una pléyade de autores, mientras que Annio de Viterbo (1432-1502), por su parte, da acceso a Manetón, a Beroso, a Fabius Pictor.

[5] Flavio Josefo, *Antiquités judaïques,* libro I, Preámbulo, tomado de *Œuvres complètes de Flavius Josèphe,* dir. de Théodore Reinach, trad. de René Harmand, revisión y notas de S. Reinach y Weill E. Leroux, Publications de la Société des études juives, París, 1900-1932. Disponible en: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda1.htm [traducción española disponible en https://es.slideshare.net/Garridoh/antigüedades-de-los-judos-tomo-i-flavio-josefo].

[6] Relato en siete libros de la última rebelión de Judea (año 66) y de la toma de Jerusalén por Tito; trad. de André Pelletier, 3 vols., Les Belles Lettres, París, 1975.

[7] Redactado en el año 93, en 20 libros, inspirado en las *Antiquités romaines* de Dionisio de Halicarnaso; trad. de Étienne Nodet, Éditions du Cerf, París, 1992-2010.

[8] *Contre Apion,* ed. de Théodore Reinach, trad. de Léon Blum, Les Belles Lettres [1930], París, 2003.

[9] En la *Historia de las Indias* (t. III, p. 250 de la edición del FCE, México, 1986), Las Casas cita las *Antigüedades* a propósito de la campaña de Pompeyo contra Tigranes el Grande, rey de Armenia, asemejándola a la conquista de México por Cortés.

[10] Gerald P. Verbrugghe y John M. Wickersham, *Berossos and Manetho Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt,* University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, 1996; 2000.

[11] Annio publica en Roma, en 1498, su *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium,* que se volverá *Antiquitatum Variarum volumina XVII;* véase Walter Stephens, "Complex Pseudonimity: Annius of Viterbo's Multiple Personna Disorder", *MLN,* Johns Hopkins University, vol. 126, núm. 4, septiembre de 2011. Disponible en: http://www.academia.edu/4886981/_Complex_Pseudonymity_Annius_of_-Viterbo_s_Multiple_Persona_Disorder; Manuela Doni Garfagnini, *Il teatro della storia fra rappresentazione e realtà. Storiografia e trattatistica fra Quattrocento e Seicento,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002, cap. 2, pp. 79-129; Anthony Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship,* Princeton University Press, Princeton, 1990.

[12] *De primis temporibus et quatuor ac viginti regibus Hispaniae et ejus antiquitate,* Amberes, 1545; José Antonio Caballero López, "Annio de Viterbo y la historiografía española del siglo XVI". Disponible en: https://buleria.unileon.es/handle/10612/3509

[13] Grafton, *Forgers and Critics…, op. cit.;* José Caballero López, "El 'Beroso' de Annio de Viterbo y su presencia en las historias de España", *Beroso. Revista de investigación y reflexión histórica sobre la Antigüedad,* vols. 11-12, La Rioja, 2004, pp. 81-128; Soledad González Díaz, "Genealogía de un origen: Tubal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa", *Revista de Indias,* vol. 72, núm. 255, 2012. Disponible en: http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/901/974

[14] Walter Stephens, "From Berossos to Berosus Chaldeus: The Forgeries of Annius of Viterbo and Their Fortune", en Johannes Haubold *et al.* (eds.), *The World of Berossos,* Proceedings of the 4th International Colloquium on "The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Tradition", Hatfield College, Durham, 2010; Harrassowitz, Wiesbaden, 2013. Disponible en: http://www.academia.edu/4886983/_From_Berossos_-to_Berosus_Chald%C3%A6us_The_Forgeries_of_Annius_of_Viterbo_an-d_Their_Fortune._

[15] Christopher R. Ligota, "Annius of Viterbo and Historical Method", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* vol. 50, 1987, pp. 44-56.

[16] En el *Contre Apion*, libro I, cap. 2.

[17] Jean-Yves Tilliette, "Graecia mendax", en Jean Leclant y Michel Zink (eds.), *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental. Actes du 15ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 octobre 2004,* Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, París, 2005, pp. 11-22

(Cahiers de la Villa Kerylos, 16). Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/keryl_1275-6229_2005_act_16_1_1101

[18] Entre los cuales está Guillaume Postel; véase François Secret, "Postel et la Graecia mendax", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance,* vol. XXXIX, 1977, pp. 125-135.

[19] Es el autor de una historia de Babilonia que lleva por título *Babyloniaca* o *Chaldaiaca,* de la que sólo subsisten algunos fragmentos; si domina los archivos babilonios, su concepción de la historia se inspira en las tradiciones de los primeros eruditos en historia de la Antigüedad de inspiración jónica, y su relato guarda también una dosis de lo maravilloso. Véase Christine Dumas-Reungoat, "Bérose, de l'emprunt au faux", *Kentron,* vol. 28, 2012, pp. 159-186, 165. Disponible en: https://journals.openedition.org/kentron/1176.

[20] Contra el humanista Juan Luis Vives, Las Casas defiende la autenticidad de los textos de Beroso; hay que esperar a Joseph Juste Scaliger y al humanista florentino Girolamo Mei (1565/1566) para que el falsario sea definitivamente desenmascarado. Véase Girolamo Mei, *De origine urbis Florentiae,* 1565-1566 (ms. Biblioteca nazionale, Florencia, *Magl.,* XXV, 167, 390).

[21] Alain Schnapp (ed.), *World Antiquarianism. Comparative Perspectives,* Getty Research Institute, Los Ángeles, 2013.

[22] AHS, t. I, p. 169 (cap. XXXIII).

[23] Probablemente en la edición de 1551; David A. Lupher, *Romans in a New…, op. cit.,* pp. 271-272.

[24] Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante,* Seuil, París, 1983; reed. Seuil, 2014 (Points Essais).

[25] Venecia, 1516, en la imprenta de Aldo Manucio, en 16 libros; Basilea, 1542, en la imprenta Froben, edición aumentada a 30 libros.

[26] Las Casas se apoya en el primer libro de su *De Roma triumphante* para tratar del secreto que reclaman las cosas divinas.

[27] En 38 libros: *Commentariorum urbanorum Libri octo et triginta,* Roma, 1506; Basilea, 1530.

[28] Martine Furno, "Polydore Virgile, *De inventoribus rerum,* II, 7-XIV: une histoire de l'architecture sans traités ni architecte?", *Cahiers des études anciennes,* vol. XLVIII, 2011, pp. 237-253. Disponible en: https://journals.openedition.org/etudesanciennes/332

[29] Las Casas se interesa en Paolo Giovio (1483-1552), por su obra sobre los peces *De romanis piscibus,* Roma, 1524; véase Philippe Glardon,

"L'Histoire naturelle du XVI[e] siècle: historiographie, méthodologie et perspectives", *Gesnerus,* vol. 63, núm. 3 / 4, 2006, pp. 280-298.

[30] Wolgang Lazius, *Reipublicae Romanae in exteris provinciis constitutae commentarii,* Basilea, 1551, citado e identificado por Lupher, *op. cit.,* p. 272.

[31] *Historia Boiemica,* Basilea, 1575, cap. 41, "De Adamitis haereticis", pp. 37-38.

[32] Margaret Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1964; Klaus A. Vogel, "Cultural Variety in a Renaissance Perspective: Johannes Boemus on *The Manners, Laws and Customs of All People* (1520)", en Henriette Bugge y Joan Pau Rubiés (eds.), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe,* Lit, Münster, 1995, p. 17 (Periplus Parerga, 4).

[33] Vogel, *op. cit.,* p. 29.

[34] Christopher Wood y Frank Borchardt, *German Antiquity in Renaissance Myth,* Johns Hopkins Press, Baltimore y Londres, 1971; sobre la constitución del mito de Quetzalcóatl, véase Gillespie, *The Aztec Kings…, op. cit.*

[35] Esto es en lo que se opone a López de Gómara, que sigue los caminos de una historia humanista pagando su tributo a los autores clásicos, poniendo en la mira la elegancia de estilo, secularizando el curso de la historia, desarrollando una perspectiva patriótica o protonacionalista; véase Louise Bénat-Tachot en la edición crítica de la *Historia general,* en prensa (2017), Casa de Velázquez, Madrid.

[36] AHS, t. II, p. 31 (cap. CXL).

[37] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982; habrá que esperar hasta 1590, llamarse José de Acosta y ser jesuita para atreverse a una investigación tan ambiciosa.

[38] Juan Páez de Castro, "*De las cosas necesarias para escribir Historia* (Memorial inédito del Dr. Juan Páez de Castro al Emperador Carlos V)", Fray Eustaquio Esteban (ed.), *Ciudad de Dios*, vol. 28, 1892, pp. 601-610; tomo 29, 1892, pp. 27-37.

[39] AHS, t. I, p. 287 (cap. LV).

[40] *Ibid.,* p. 115 (cap. XXIII).

[41] *Ibid.,* p. 124 (cap. XXIV).

[42] *Ibid.,* p. 117 (cap. XXIII).

[43] *Ibid.,* p. 152 (cap. XXX).

[44] *Ibid.,* p. 115 (cap. XXIII).

[45] En el dominico Felipe de Meneses o el agustino Tomás de Villanueva; véase la introducción de Alain Milhou a Bartolomé de Las Casas, *La Destruction des Indes,* ed. de Jean-Paul Duviols y A. Milhou, trad. de Jacques de Miggrode, Chandeigne, París, 1995, p. 70.

[1] Cuando López de Gómara aborda el África, lo hace en una obra consagrada a los hermanos Barbarroja: *Crónica de los corsarios Barbarroja*.

[2] Cap. XV-XXVII, en HI, t. I, pp. 3-148.

[3] *Ibid.,* p. 77 (cap. XV); Héspero se fue a reinar "en la tierra firme de Etiopía, la más occidental" (*ibid.,* p. 78).

[4] *Ibid.,* pp. 81-86 (cap. XVI).

[5] *Ibid.,* pp. 91, 90 (cap. XVII).

[6] Véase la carta de Juan II de Castilla a Alfonso V de Portugal (10 de abril de 1454) acerca de la cuestión de Las Canarias o la crónica de Juan II de Castilla, atribuida en parte a Fernán Pérez de Guzmán y publicada en Sevilla en 1543.

[7] HI, t. I, p. 132.

[8] Véase *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné,* J. P. Aillaud, París, 1841, p. 70, nota 18; *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea,* trad. de Charles Raymond Beazley y Edgar Prestage, 2 vols., Hakluyt Society, Londres, 1896-1899.

[9] *Décadas da Ásia de Ioam de Barros, dos feitos que os Portuguezes fizeram na conquista e descobrimento dos mares e terras do Oriente,* impresor Germão Galharde, Lisboa, 1552 (1ª); 1553 (2ª).

[10] Un primer volumen es editado en Coímbra en 1551; publicado de nuevo tres años más tarde, beneficia el mismo año de una traducción en castellano en las imprentas de Amberes; Las Casas conoce también las cartas de los jesuitas establecidos en Brasil.

[11] Alvise Cadamosto o Alvide da Ca' da Mosto (*ca.* 1432-1483), navegante y mercader de esclavos a sueldo de Enrique el Navegante, explora la costa occidental de África en 1455 y 1456 en compañía del genovés Antoniotti Usodimare; en su *Novus orbis regnorum et insularum veteribus incognitorum* (Basilea, 1532), Simon Grynaeus reproduce la edición milanesa de 1508.

[12] Véase Vincent Barletta, *Death in Babylon. Alexander the Great and Iberian Empire in the Muslim Orient,* The University of Chicago Press, Chicago, 2010.

[13] HI, t. I, p. 133 (cap. XXIV).

[14] *Ibid.,* pp. 93, 94 (caps. XVII, XVIII).

[15] *Ibid.,* p. 94.

[16] *Ibid.,* p. 128 (cap. XXIV).

[17] Luis de Souza Rebelo, "Las crónicas portuguesas del siglo XVI", en Fernando Gil (ed.), *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Re-*

nascimento português, Campo das Letras, Porto, 1998, pp. 175-201.

[18] Peter Sloterdijk, *La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique,* Christian Bourgois, París, 2000.

[19] HI, t. I, pp. 92-93 (cap. XVII).

[20] *Ibid.,* p. 131 (cap. XXIV).

[21] *Ibid.,* p. 133 (cap. XXV).

[22] *Ibid.,* p. 95 (cap. XVIII).

[23] *Ibid.,* p. 109.

[24] *Ibid.,* p. 108 (cap. XIX).

[25] *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar,* versión de Joaquín García Icazbalceta, introducción de Miguel León-Portilla, ed. facsimilar, UNAM, México, 2001, p. 19.

[26] Véase Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs,* Calmann-Lévy, París, 1973 (1ª ed., Basilea, 1939 [edición en español: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* trad. de Ramón García Cotarelo, FCE, México, 2016]); *La Dynamique de l'Occident,* Calmann-Lévy, París, 1975 (1ª ed. en alemán, 1969 [edición en español, *La sociedad cortesana,* trad. de Guillermo Hirata, FCE, México, 2012]).

[27] HI, t. I, p. 8, citando a Diódoro de Sicilia; véase Luigi Canfora, *La storiografia greca,* Mondadori, Milán, 1999, p. 268; Momigliano, *Ensayos de historiografía..., op. cit.,* p. 28.

[28] HI, t. I, p. 16.

[29] *Ibid.,* pp. 14-15.

[30] En el diccionario de Covarrubias, el *aparejador* es aquel que "dispone la materia para que los demás labren y trabajen como los aparejadores de obras" (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española,* Sevilla, 1611, p. 192).

[31] Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'être,* Mille et Une Nuits, París, 2000.

[32] AHS, t. II, p. 365 (cap. CCVII).

[33] El papel de la persuasión en las campañas de evangelización y de la capacidad intelectual de los indios para recibir la palabra divina ya aparece en el *De unico vocationis modo* (*ca.* 1527).

[34] HI, t. I, p. 16 (Prólogo).

[35] AHS, t. II, p. 372, 374 (cap. CCIX).

[36] HI, p. 15.

[37] Cicéron, *De l'invention,* trad. Guy Achar, Les Belles Lettres, París, 1994 [Cicéron, *La invención retórica*, introducción, traducción y notas de Salvador Núñez, Gredos, Madrid, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos, 245)].

[38] HI, t. I, p. 16.

[39] AHS, t. I, pp. 251-252 (cap. XLVII).

[40] *Ibid.,* p. 256 (cap. XLVIII).

[41] *Ibid.,* p. 254 (cap. XLVII).

[42] *Ibid.,* pp. 256-257.

[43] "Rudes homines ac pene feros ad usum mitioris vitae redactos" (hombres groseros y casi salvajes reducidos a un modo de vida menos rudo), en Aeneas Sylvius, *Historia Bohemica,* Michaelis Forsteri, Amberes, 1592, p. 13.

[44] AHS, t. I, pp. 246-247 (cap. XLVI).

[45] *Ibid.,* p. 261 (cap. XLIX).

[46] Véase la pintura del *Codex Quinatzin* que Las Casas, quizá, tuvo entre sus manos (*ibid.,* p. 276 (cap. LII)).

[47] AHS, t. II, pp. 16 y s. (cap. CXXXVII).

[48] *Ibid.,* pp. 7-10 (cap. CXXXV).

[49] *Ibid.,* p. 25 (cap. CXXXIX).

[50] Emanuele Cutinelli Rendina, "Mythe de l'ancien et perception du moderne chez Machiavel", *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique,* núm. 2, *Barbarisation et humanisation de la guerre,* ed. de Jean-Louis Fournel e Isabelle Delpla, junio de 2004. Disponible en: http://asterion.revues.org/91?lang=en

[51] Cutinelli Rendina, *op. cit.,* p. 10.

[52] Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli,* University of Chicago Press, Chicago, 1978; *Reflexões sobre Maquiavel,* trad. de Élcio Verçosa Filho, Realizações Editora, São Paulo, 2015, p. 181.

[53] Hayward R. Alker Jr., "The Humanistic Moment in International Studies: Reflections on Machiavelli and Las Casas", *International Studies Quarterly,* vol. 36, núm. 4, 1992, pp. 347-371.

[1] Véase Sabine MacCormak, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Princeton University Press, Princeton, 1991, pp. 205-248.

[2] Las Casas cita los trabajos de Motolinía sobre el lugar que los indios dan a la historia en el capítulo 233 de su *Apologética historia sumaria,* prácticamente al término de una obra monumental que cuenta 267 capítulos.

[3] AHS, t. I, p. 327 (cap. LXIII).

[4] *Ibid.,* t. II, p. 24 (cap. CXXXIX).

[5] *Ibid.,* t. II, pp. 214-215 (cap. CLXXVII); p. 185 por lo que se refiere a la Nueva España (cap. CLXIX)

[6] *Ibid.,* t. II, pp. 188-189 (cap. CLXX).

[7] *Ibid.,* t. II, pp. 497-498 (cap. CCXXXIII).

[8] *Ibid.,* t. II, p. 638 (cap. CCLXIV).

[9] *Ibid.,* t. II, p. 309 (cap. CXCVII).

[10] *Ibid.,* t. II, p. 20 (cap. III).

[11] *Ibid.,* t. II, p. 41 (cap. CXLII).

[12] *Ibid.,* t. II, p. 21 (cap. CXXXVIII).

[13] *Ibid.,* t. II, p. 271 (cap. CLXXXVIII).

[14] *Ibid.,* t. II, p. 26 (cap. CXXXIX).

[15] *Ibid.,* t. II, p. 307 (cap. CXCVII).

[16] *Ibid.,* t. I, pp. 242-247 (cap. XLVI).

[17] *Ibid.,* t. II, pp. 312-313 (cap. CXCVIII).

[18] *Ibid.,* t. II, p. 315 (cap. CXCVIII).

[19] *Ibid.,* p. 406 (cap. CCXVII); p. 377 (cap. CCXI).

[20] *Ibid.,* p. 416.

[21] *Ibid.,* t. I, p. 369 (cap. LXXI).

[22] *Ibid.,* p. 381 (cap. LXXIV).

[23] *Ibid.,* p. 384.

[24] *Ibid.,* p. 387.

[25] *Ibid.,* t. I, p. 397 (cap. LXXVI).

[26] *Ibid.,* t. II, pp. 258-296 (caps. CLXXXVI-CXCIV).

[27] *Brevísima relacion de la destruycion de las Indias,* Sevilla, 1552; véase Bartolomé de las Casas, *Tratados,* Lewis Hanke *et al.* (eds.), FCE, México,

1965 (Biblioteca Americana); reimp., 1997, t. I, pp. 1-199, y la introducción de Alain Milhou, *La Destruction…, op. cit.*

[28] Milhou, introducción a *La Destruction…, op. cit.,* p. 57.

[29] *Octavo remedio,* citado en Las Casas, *La Destruction…, op. cit.,* p. 66.

[30] HI, t. III, p. 400 (libro, III, cap. CLXIV).

[31] Winfried G. Sebald, *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle,* trad. de Patrick Charbonneau, Actes Sud, Arles, 2004 [edición en español: *Sobre la historia natural de la destrucción,* trad. de Miguel Sáenz, Anagrama, Barcelona, 2003].

[32] *Ibid.,* p. 81.

[33] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* p. 21.

[34] Los musulmanes de Malabar pecaron, explica el cronista Zinadím, y Dios les envió a los portugueses para "tiranizarlos, corromperlos y perpetrar contra ellos actos innobles e infames", en Zinadím, *História dos Portugueses no Malabar,* ed. y trad. de David Lopes [Imprensa Nacional, 1898], Edições Antigona, Lisboa, 1998, pp. 62-63.

[35] Sebald, *op. cit.,* p. 18.

[36] "El mutismo, el repliegue sobre sí y la impasibilidad explican por qué sabemos tan poco sobre lo que los alemanes vieron y pensaron en la media década 1942-1947" (*ibid.,* p. 41).

[37] Jean-Claude Colbus, *La Chronique de Sébastien Franck (1499-1542): vision de l'histoire et image de l'homme,* Peter Lang, Berna, 2005 (Contacts. Études et documents, 66).

[38] En la crónica relativa a los turcos que traduce del latín (1530).

[39] Sobre la recepción de esta obra en los Países Bajos, véase Benjamin Schmidt, *Innocence Abroad: The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

[40] Colono español titular de una encomienda, la cual daba acceso a la mano de obra indígena y a los recursos agrícolas.

[41] Gaspar Hedio publica en 1530 su *Chronica der alten christlichen Kirchen aus Eusebius und der Tripartita.*

[42] Martina Hartmann, *Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters,* Thorbecke, Stuttgart, 2001; Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform,* Harrassowitz, Wiesbaden, 2002.

[43] En Francia, la *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France* (1580), de Théodore de Bèze, es la que desempeña este papel.

[44] Dmitri Levitin, "From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism and Christianity in European Historiography from Reformation to Enlightenment", *Historical Journal,* vol. 55, núm. 4, 2012, pp. 1117-1160.

[45] HI, t. I, pp. xxxviii-xxxix.

[1] Su influencia persistirá a través de la *Apologética historia sumaria*, que circula bajo forma manuscrita en América y en Europa, o en las secciones enteras que vuelve a copiar y publica Jerónimo Román en *Repúblicas del mundo,* impresor Francisco del Canto, Medina del Campo, 1575, y ya corregida y censurada, impresor Juan Fernández, Salamanca, 1595.

[2] Eloise Quiñones Keber, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript,* University of Texas Press, Austin, 1995; Elizabeth Hill Boone, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group,* University of California Press, Berkeley, 1983; José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su* Crónica mexicana, IIH-UNAM, México, 2003, p. 100 (Teoría e Historia de la Historiografía, 1), citando la carta de Juan de Tovar.

[3] Jesús Bustamante García, “Los círculos intelectuales y las empresas culturales de Felipe II: Tiempos, lugares y ritmos del humanismo en la España del siglo XVI”, en Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX),* CSIC, Madrid, 2002, pp. 32-58 (Tierra nueva e cielo nuevo, 45).

[4] Manuel Carrera Stampa, “Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana,* UNAM, vol. 2, núm. 2, 1968, disponible en: www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn02/EHN00212.pdf; Carmen Manso Porto, “Los mapas de las relaciones geográficas de Indias de la Real Academia de la Historia”, *Revista de Estudios Colombinos,* núm. 8, junio de 2012, pp. 23-52, disponible en: https://dialnet.unirioja.es/revista/12493/A/2012; Francisco de Solano, *op. cit.;* José Miguel Morales Folguera, *La construcción de la utopía: el proyecto de Felipe II (1556-1598) para Hispanoamérica,* Universidad de Málaga, Málaga, 2001; Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas,* University of Chicago Press, Chicago / Londres, 1996; Barbara E. Mundy, “Aztec Geography and Spatial Imagination”, en Kurt Raaflaub y Richard Talbert (eds.), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies,* Wiley-Blackwell, Malden / Massachusetts / Oxford, 2010, pp. 108-127 (Series Ancient World. Comparative Histories).

[5] Bustamante García, *op. cit.,* pp. 32-58.

[6] *Ibid.,* p. 56.

[7] *Ibid.,* p. 49.

[8] Sttaford Poole, *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II,* University of Oklahoma Press, Norman, 2004.

[9] Las respuestas serán aprovechadas en la *Cosmografía* de Juan López de Velasco (1583), en la *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del mar oceano* (1601-1615) de Antonio de Herrera y Tordesillas, y en el *Epítome de la Biblioteca occidental y oriental* de Antonio de León Pinelo (1629).

[10] Ríos Castaño, *Translation…, op. cit.,* pp. 116, 213, 221; Silvermoon, *The Imperial College of Tlatelolco and the Emergence of a New Nahua Intellectual Elite in New Spain (1500-1760),* ProQuest, Ann Arbor, 2007, pp. 145-239.

[11] José Luis de Rojas, *A cada uno lo suyo. El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI,* El Colegio de Michoacán, Zamora, 1993, pp. 117-124.

[12] Véanse Ambrosio de Morales, *Las Antigüedades de las ciudades de España,* Juan Manuel Abascal (ed.), 2 vols., Real Academia de la Historia, Madrid, 2012 (Antiquaria Hispanica, 24; Catálogo de Manuscritos de la Real Academia de la Historia, 6); Francisco Hernández, *De Antiquitatibus Novae Hispaniae Authore Francisco Hernando Medico et Historico Philippi II et Indiarum Omnium Medico primario. Códice de la Real Academia de la Historia en Madrid,* Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1926.

[13] Ambrosio de Morales, *Las Antigüedades de las ciudades de España,* Alcalá de Henares, 1575, pp. 57-58.

[14] *Ibid.,* p. 59.

[15] Es decir, el "tiempo de los romanos", "todo el tiempo que ha transcurrido desde que los Escipiones enviados por el Senado llegaron a España […] hasta que enseguida los vándalos, los suabos, los alamanes […] se adueñasen enteramente, es decir más de seiscientos años hasta los emperadores Arcadio y Honorio" ("Discurso general").

[16] Mundy, *The Mapping of New Spain…, op. cit.*

[17] Juan Bautista de Pomar, *Relación de Tezcoco,* en *Relaciones geográficas del siglo XVI,* ed. de René Acuña, t. III, México, vol. 8, IIA-UNAM, México, 1986, p. 99 (Etnohistoria, Serie Antropológica, 70); Juan López y Magaña, "Aspects of the Nahuatl Heritage of Juan Bautista de Pomar", tesis de maestría en Latin American Studies, University of California, Los Ángeles, 1980.

[18] Rolena Adorno, "The Indigenous Ethnographer: The 'indio ladino' as Historian and Cultural Mediator", en Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between European and Other Peoples in the Early Modern Era,* Cambridge University Press, Nueva York, 1994, pp. 378-402; Salvador Velazco, *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes*

en el México colonial. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc,* Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2003; José Espericueta, "Writing Virtue and Indigenous Rights: Juan Bautista de Pomar and the *Relación de Texcoco*", *Hispania,* vol. 98, núm. 2, junio de 2015, pp. 208-219. Disponible en: https://www.academia.edu/8967477/Writinig_Virtue_and_Indigenous_Rights_Juan_Bautista_-de_Pomar_and_the_Relaci%C3%B3n_de_Texcoco?auto=download

[19] Los más famosos son, por lo que se refiere a México, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y, por los Andes, el Inca Garcilaso de la Vega.

[20] Remitimos a Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la provincia de Tlaxcala,* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI, t. I, *Tlaxcala,* vol. 4, ed. de René Acuña, IIA-UNAM, México, 1984 (Etnohistoria, Serie Antropológica, 53); Pomar, *op. cit.*

[21] *Recebimiento que hizo la ciudad de Tlaxcala* (1579), en Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 13.

[22] *Ibid.*, p. 14.

[1] Todavía se encontraría su huella en 1602, véase Juan Bautista de Pomar, "Introducción", *Relación de Tezcoco,* en *Relaciones geográficas del siglo XVI,* ed. de René Acuña, t. III, México, vol. 8, IIA-UNAM, México, 1986, p. 35 (Etnohistoria, Serie Antropológica, 70), [a partir de la nota 11 de este capítulo y en las notas de los siguientes se cita la edición de la UNAM de 1986 y se agregan, entre paréntesis, las páginas correspondientes citadas de Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España,* ed. de Joaquín García Icazbalceta, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941. (T.)].

[2] El texto de que disponemos no es más que una copia "adulterada" (René Acuña) hecha por Alva Ixtlilxóchitl entre 1609 y 1626, amputada de los capítulos 31-37.

[3] John Bierhorst (ed.), *Ballads of the Lords of New Spain: The Codex "Romances de los Señores de la Nueva España",* trad. del náhuatl de John Bierhorst, University of Texas Press, Austin, 2010; René Acuña (Pomar, *op. cit.,* p. 39) rechaza la atribución a Pomar, contrariamente a Ángel M. Garibay, de la colección de los *Romances*.

[4] Según Torquemada, sería un "hombre no muy bien formado en la manera de escribir que requiere la historia", pero el cronista franciscano habría tenido en mente una petición de Pomar, entregada con el fin de obtener el gobierno de Texcoco, y no la relación que nos ocupa.

[5] Pomar, *op. cit.,* p. 36.

[6] Véase López y Magaña, *op. cit.*

[7] En el tiempo de don Hernando Pimentel, hijo de Coanacochtzin, los Pimentel acumulaban la función de gobernador y el título de cacique; menos afortunado, su hijo don Francisco reclama en vano el cacicazgo, que le toca en suerte a su tío entre 1565 y 1577, pero obtiene el gobierno; véase el memorial de Hernando Pimentel (1545-1564) en Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua…, op. cit.,* vol. 2, pp. 201-203. En *The Tenochca Empire: The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco and Tlacopan,* University of Oklahoma Press, Norman, 1999, p. 58, Pedro Carrasco Pizana compara este documento con el memorial texcocano de Motolinía.

[8] Pomar, *op. cit.,* p. 57.

[9] *Ibid.,* p. 54.

[10] *Ibid.,* p. 77.

[11] *Ibid.,* p. 113 (65).

[12] *Ibid.,* p. 46 (4).

[13] *Ibid.,* p. 86 (39).

[14] *Ibid.,* p. 87 (40).

[15] *Ibid.,* p. 84 (37).

[16] Empleamos a propósito el término de actuación en lugar de representación por referencia al modo de expresión contemporáneo que consiste en poner en escena palabras, gestos, actos, en el curso de un acontecimiento cuyo desenlace en el tiempo constituye la obra.

[17] *Ibid.,* p. 46 (3).

[18] Véase Pomar, *op. cit.*, p. 91, n. 143; Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra firme,* 2 vols., Porrúa, México, 1967.

[19] Romero Galván, *op. cit.,* pp. 99-100.

[20] Fray Diego Durán, *The History of the Indies of New Spain,* ed. y trad. de Doris Heyden, University of Oklahoma Press, Norman, 1994, p. xxix.

[21] Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España,* vols. II y III, en *Obras Completas,* Germán Somolinos d'Ardois (ed. gral.), trad. de José Rojo Navarro, UNAM, México, 1959.

[22] Pomar, *op. cit.,* p. 109 (59), 111 (61).

[23] Francisco Hernández, *Antigüedades…, en Obras Completas, op. cit.; cf.* con la ed. de Ascensión H. de León-Portilla, Historia 16, Madrid, 1986 (Crónicas de América, 28); el médico extrae sus materiales del *Sumario* y la *Historia universal* de Sahagún. Véase Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, IIB-UNAM, México, 1990, pp. 458-459.

[24] Momigliano, *Ensayos de historiografía…, op. cit.,* p. 255.

[25] En el número de los cuales se encuentran los hermanos Vergara, Hernán Núñez de Guzmán —llamado el Pinciano o el Comendador Griego—, Honorato Juan, Jerónimo Zurita, Antonio Agustín, Juan Fernández Franco, Andreas Resende.

[26] Alfredo Alvar Ezquerra, "Sobre historiografía castellana en tiempos de Felipe II (Unas biografías comparadas: Sepúlveda, Morales y Garibay)", *Torre de los Lujanes,* núm. 32, 1996, pp. 89-106.

[27] Ambrosio de Morales, *Las antigüedades…, op. cit.,* (1975).

[28] Patrick Lesbre, "La mission de Francisco Hernández en Nouvelle Espagne, 1571-1577", *Le Verger-Bouquet,* núm. 5, enero de 2014, p. 13; del mismo, "Illustrations acolhuas de facture européenne (*Codex Ixtlilxochitl,* ff. 105-112)", *Journal de la Société des américanistes,* 1998, vol. 84, núm. 2, p. 118.

[29] Hernández, *Antigüedades…,* en *Obras completas, op. cit.,* p. 86.

[30] Lesbre, "Illustrations acolhuas…", *op. cit.,* pp. 97-124; Pomar, *op. cit.*, pp. 42-44.

[31] Hernández, *Antigüedades…*, en *Obras completas…*, *op. cit.*, pp. 121-123.

[32] "Tenía esta casa un patio muy grande con un suelo de argamasa muy enlucido y encalado, cercado de gradas", Pomar, *op. cit.*, p. 113 (63).

[33] *Ibid.*, p. 54 (10).

[34] *Ibid.*, p. 61 (16).

[35] AHS, t. II, pp. 244-245 (cap. CLXXXIII).

[36] Bajo el título de *Repúblicas del mundo…*, *op. cit.*, (libro I, cap. XI, p. 138 v°).

[37] Pomar, *op. cit.*, p. 61 (16).

[38] Ambrosio de Morales, *La corónica general de España que continuaba A. de M.*, Córdoba, 1586, t. II, cap. VIII, fol. 63 rº; cap. X, fol. 65 vº.

[1] Pomar, *Relación de Tezcoco…*, en *Relaciones geográficas…, op. cit.,* t. III, p. 104 (55).

[2] *Ibid.,* p. 48 (4).

[3] *Ibid.,* p. 60 (15).

[4] *Ibid.,* p. 49 (7).

[5] Motolinía, *Historia de los indios…, op. cit.,* p. 6.

[6] Pomar, *op. cit.,* p. 100 (51).

[7] *Ibid.,* p. 98 (49).

[8] *Ibid.,* p. 47 (4).

[9] *Ibid.,* p. 52 (8).

[10] AHS, t. II, p. 315 (cap. CXCVIII).

[11] Véase, por ejemplo, el tratado de Furió Ceriol, cronista de Felipe II, *El Consejo y consejeros del Príncipe,* Amberes, 1559 (nueve traducciones entre 1563 y 1646); [Editora Nacional, Madrid, 1978]; Donald W. Bleznik, "Los conceptos políticos de Furió Ceriol", *Revista de Estudios Políticos de Madrid,* 1966, núm. 149, pp. 25-46. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/ 2079813.pdf

[12] AHS, t. II, p. 20 (cap. CXXXVIII).

[13] Sobre esta cuestión, véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas…, op. cit.,* t. III, libro XI, cap. XIII, pp. 358-359; Ríos Castaño, *Traslation…, op. cit.,* p. 210, y n. 34; Diana Magaloni, "Visualizing the Nahua /Christian Dialogue: Images of the Conquest in Sahagún's *Florentine Codex* and Their Sources", en John F. Schwaller (ed.), *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún,* Academy of American Franciscan History, Berkeley, California, 2003, pp. 193-220.

[14] Su *Diálogo de la dignidad del hombre* (1525-1530) fue publicado en 1546 por Francisco Cervantes de Salazar antes de serlo nuevamente por Ambrosio de Morales en 1585. Cervantes de Salazar emigrará a México, en donde redactará su *Crónica de la Nueva España* (hacia 1560), y Pérez de Oliva escribió a su vez una *Historia de la invención de las Indias,* que quedó en estado de manuscrito; Nicolas Correard, "Le dialogue *more academicorum* en Espagne au XVIe siècle: Fernán Pérez de Oliva, Juan Arce de Otálora et Antonio de Torquemada", *Sképsis,* vol. VII, núm. 10, 2014, pp. 108-127; Jacqueline Ferreras, *Les Dialogues espagnols du* XVIe *siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience,* t. I, Didier Érudition, París, 1985; Ana Vian Herrero, "Introducción general", en A. Vian Herrero

(ed.), *Diálogos españoles del Renacimiento,* Editorial Almuzara, Córdoba, 2010, pp. xiii-clxxx.

[15] Sobre la denuncia de las idolatrías, Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes…, op. cit.*

[16] Una pista que el Inca Garcilaso retomará en sus *Comentarios reales,* Lisboa, 1609.

[17] Joan-Pau Rubiés, "The Concept of Gentile Civilization in Missionary Discourse and Its European Reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román (1575-1595)", en Charlotte de Castelnau-L'Estoile *et al.* (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI*e-*XVIII*e *siècle,* Casa de Velázquez, Madrid, 2011, pp. 311-350.

[18] Rolena Adorno, "La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de Las Casas", *Estudios de Cultura Náhuatl,* núm. 23, 1993, p. 273. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn23/417.pdf

[19] Pomar, *op. cit.,* pp. 69, 70 (24).

[20] Román, *Repúblicas del mundo, op. cit.,* fol. 127v°, *Libro I de la República de las Indias occidentales;* AHS, t. I, pp. 632-633.

[21] Pomar, *op. cit.,* p. 89 (41).

[22] *Ibid.,* p. 97 (49).

[23] *Ibid.,* pp. 86-87 (39).

[24] *Ibid.,* p. 86 (39).

[25] Rebecca E. Karl, *Staging the World. Chinese Nationalism at the Turn of the 20*th *Century,* Duke University Press, Durham / Londres, 2002.

[26] Sebastian Conrad, *What Is Global History?,* Princeton University Press, Princeton, 2016, p. 88.

[27] Sobre este tema, Roberto Schwarz, *As idéias fora do lugar,* Penguin /Companhia das Letras, São Paulo, 2014.

[1] Mundy, *The Mapping of New Spain…, op. cit.*

[2] Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la provincia de Tlaxcala,* en *Relaciones geográficas…, op. cit.,* pp. 125-145.

[3] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* pp. 107-115.

[4] Sobre otras respuestas mestizas a la historicización, especialmente bajo forma visual, véanse los ejemplos de las pinturas de Ixmiquilpan y Puebla, analizadas en Serge Gruzinski, *La Pensée métisse,* Fayard, París, 1999, pp. 107-199.

[5] James Lockhart y France Karttunen (ed. y trad.), *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues,* UCLA, Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1987, p. 9.

[6] Los textos que llegaron hasta nosotros no son sino la transcripción de los cantos, y por tanto reflejos lejanos de esas representaciones, inmovilizados y atrapados por la escritura alfabética y tributarios de la selección operada por los misioneros.

[7] Jullien, *Procès ou Création…, op. cit.,* p. 117.

[8] Véase la tesis de John Bierhorst en *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs,* Stanford University Press, Stanford, 1985, pp. 16-50.

[9] Charles Hankin, "Final Paper in the Seminar of S. Gruzinski", Princeton, 2016, p. 21.

[10] Lee, *The Allure…, op. cit.,* p. 140; Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas…, op. cit.,* pp. 382-383.

[11] Gruzinski, *La Pensée métisse, op. cit.,* pp. 225-275.

[12] Gary Tomlinson, *The Singing of the New World: Indigenous Voices in the Era of European Contact,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 28.

[13] *Ibid.,* p. 50.

[14] *Ibid.,* p. 30.

[15] *Ibid.,* p. 51.

[16] El ámbito de la imagen indígena, como el de las *performances* cuyo eco lejano son los *cantares*, constituye otro foco de resistencia; véanse de S. Gruzinski: *La guerra de las imágenes…, op. cit.; La Pensée…, op. cit.; L'Aigle et la Sybille. Fresques indiennes du Mexique,* Imprimerie nationale, París, 1994.

[1] La historización participa de la globalización tal como la definimos en Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde,* La Martinière, París, 2004 [edición en español: *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización,* FCE, México, 2010].

[2] Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas? Amérique et islam à l'orée des temps modernes,* Seuil, París, 2008, pp. 8-10 [*¿Qué hora es allá? América y el islam en los linderos de la modernidad,* trad. de Juan José Utrilla, rev. de la trad. de Fausto José Trejo, FCE, México, 2017, pp. 13-89].

[3] Guy Lazure, "Posséder le sacré. Monarchie et identité spirituelle dans la collection des reliques de Philippe II à l'Escorial", en Philippe Boutry *et al.* (ed.), *Reliques modernes. Cultes et usages des corps saints des Réformes aux révolutions,* vol. 1, EHESS, París, 2009, pp. 371-404 (En temps et lieux).

[4] Fadrique Furió Ceriol, *El Consejo…, op. cit.,* p. 138.

[5] Bustamante García, "Los círculos intelectuales…", *op. cit.,* p. 53; véase Juan Páez de Castro, *De las cosas necesarias para escribir la historia,* hacia 1558, ms. Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial; sobre las *artes historicae,* Renaud Malavialle, *L'Essor de la pensée historique au Siècle d'or. De Juan Luis Vives à Antonio de Herrera y Tordesillas,* tesis de doctorado, Université d'Aix-Marseille I, 2003.

[6] Richard L. Kagan, *Los cronistas y la Corona. La política de la historia de España en las Edades Media y Moderna,* trad. de Pablo Sánchez León, Centro de Estudios Europa Hispánica / Marcial Pons, Madrid, 2010, p. 237; Kira Kalina von Ostenfeld-Suske, *Official Historiography, Political Legitimacy, Historical Methodology, and Royal and Imperial Authority in Spain under Philip II, 1580-1599,* tesis de doctorado, Columbia University, 2014.

[7] Un cierto número de ellas pasarán por las manos de Antonio de Herrera, entre las cuales está la de Tlaxcala, véase Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la provincia de Tlaxcala…, op. cit.,* p. 14.

[8] Juan González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China* [Roma, 1585], Miraguano-Polifemo, Madrid, 1990.

[9] Kagan, *op. cit.,* p. 234.

[10] Adorno, "La censura y su evasión…", *op. cit.,* p. 263.

[11] *La Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar oceano,* 4 vols., Impr. Real, por Juan Flamenco, 1601-1615.

[12] Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel,* impresor Diego Fernández de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1612; Luis de Guzmán, *Historia de las missiones que han hecho los religiosos de la Compañia de*

Jesus, para predicar el sancto Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Iapon, 2 vols., Gracián, Alcalá, 1601.

[13] *Theatrum Orbis terrarum,* Amberes, 1570.

[14] Kagan, *op. cit.,* p. 264.

[15] Diogo do Couto, *Década quarta da Asia,* 2 vols., ed. de Maria Augusta Lima Cruz, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, Imprensa nacional, Fundação Oriente, Casa da Moeda, Lisboa, 1999.

[16] *Ibid.,* vol. I, p. xxviii.

[17] *Peregrinação,* Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, 1988.

[18] La obra se publica en Sevilla en 1615.

[19] Couto, *op. cit.,* vol. II, pp. 135-136.

[20] Toda diversidad original se absorbe en un exotismo que no tiene en cuenta las fronteras, abusa de los espacios, contextos o cronologías. Véase Benjamin Schmidt, *Inventing Exoticism: Geography, Globalism and Europe's Early Modern World,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2015.

[21] Los laboratorios holandeses mezclan los géneros a placer, literatura de viaje, descripciones etnográficas y mapas geográficos, sacrificando todo rigor científico.

[22] Sin duda le han resumido pasajes de la crónica universal de Mir Khwand, el *Rauzat al-safâ',* que trata de Gengis Khan y Tamerlán, o del *Akbar Nâmeh,* redactado por el cronista oficial de Akbar, Abul al-Fazl ibn Mubarak; véase Couto, *op. cit.,* vol. II, pp. 111-112.

[23] Gruzinski, *Quelle heure est-il…, op. cit.,* pp. 106-112 [*¿Qué hora es allá?…, op. cit.,* pp. 91-96].

[24] "Histoire des Chinois", en *Histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'a present,* imp. Merkus y Arkstée, Ámsterdam y Leipzig, 1772, libro IV, cap. XI, p. 111.

[1] Pero los especialistas del siglo XII no hesitan en hablar de revolución historiográfica (Kempshall, *Rhetoric and the Writing..., op. cit.,* pp. 456-457).

[2] Cuando considera la entrada en Italia de la producción "americana", Eric Cochrane (*Historians and Historiography in the Italian Renaissance,* Chicago University Press, Chicago, 1981, p. 320) razona esencialmente en términos de traducción y de traductor, señalando la existencia de Alfonso de Ulloa (1530) o las versiones realizadas por Agostino de Cravaliz, Cieza de León y López de Gómara (*Historia de México,* 1555, *Historia generale delle Indie occidentali,* 11 ediciones entre 1556 y 1576), sin olvidar, pero de nuevo es un italiano, la aportación de Giovanni Battista Ramusio (1484-1587).

[3] *Ibid.,* p. 322.

[4] Donald R. Kelley (ed.), *Versions of History from Antiquity to Enlightenment,* Yale University Press, New Haven / Londres, 1991, pp. 218-219; Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder,* Yale University Press, New Haven y Londres, 1998; Kelley, *Foundations of Modern Scholarship, Language, Law and History in the French Renaissance,* Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1970.

[5] Jacques Bos, "Framing a New Mode of Historical Experience...", *op. cit.,* pp. 351-365.

[6] Cochrane, *op. cit.*

[7] François Hotman (1522-1590), *Franco-gallia,* Ginebra, 1573; edición francesa: *La Gaule française,* trad. de Simon Goular, Fayard, París, 1991; Jacques-Auguste de Thou (1553-1617), autor de *Historiae sui temporis,* París, 1604, es decir, la historia de su tiempo (la de la Europa de 1546 a 1607); Kelley, *Versions of History..., op. cit.,* p. 312.

[8] Cochrane, *op. cit.,* p. 493.

[9] G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987; Julian M. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History,* Columbia University Press, Nueva York / Londres, 1963; Zachary Sayre Schiffman, "An Anatomy of Historical Revolution in Renaissance France", *Renaissance Quarterly,* vol. 42, núm. 3, otoño de 1989, p. 507; Schiffman, "Renaissance Historicism Reconsidered", *History and Theory,* vol. 24 (1985), pp. 170-182; Joseph H. Preston, "Was There an Historical Revolution?", *Journal of the History of Ideas,* vol. 38, 1977, pp. 353-364.

[10] François Baudouin, Étienne Pasquier y François Hotman participan en un movimiento que parte de la historia del derecho romano para interro-

garse sobre los orígenes específicos de Francia y mirar críticamente las leyes, las costumbres y las instituciones de los galos y los francos; véase Kelley, *Versions of History…, op. cit.,* pp. 370-371.

[11] Donald R. Kelley, "Historia Integra: François Baudouin and His Conception of History", *Journal of the History of Ideas,* vol. 25, núm. 1, 1964, pp. 35-57; George Huppert, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France,* University of Illinois Press, Urbana, 1970.

[12] Schiffman, "An Anatomy of Historical…", *op. cit.,* p. 508.

[13] Lancelot Voisin de La Popelinière (1541-1608), una de las figuras mayores de la historia moderna, está influido por la interpretación francesa del derecho romano o *mos gallicus;* sensible a las transformaciones que introdujo la crisis de la Reforma, parte de la escritura de una historia nacional para extender sus curiosidades al resto del mundo; Schiffman, "An Anatomy of Historical…", *op. cit.,* pp. 532-533; La Popelinière, *L'Histoire des histoires: L'Idée de l'histoire accomplie* [1599], Fayard, París, 1989; Kostas Gaganakis, "Thinking about History in the European Sixteenth Century: La Popelinière and His Quest for Perfect History", *Historein,* vol. 10, 2010, pp. 20-27. Disponible en: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/historein/article/view/2095

[14] François Baudouin, *De institutione historiae universae,* Estrasburgo, 1608, pp. 113-114.

[15] En 1595, Abul al-Fazl recibe el encargo de escribir la historia del reino de Abkar; véase N. A. Siddiqi, "Shaïkh Abul Fazl", en Mohibbul Hasan (ed.), *Historians of Medieval India,* Meenakshi Prakashan, Meerut, 1968, p. 123.

[16] Sobre el Imperio mongol, los escritos de Shah Jahan (1627-1658) y Aurangzeb (1658-1707), véase N. A. Siddiqi, en Shah Mohammad Waseem (ed.), *Developments of Persian Historiography in India. From the Second Half of the 17*th *Century to the First Half of the 18*th *Century,* Kanishka Publishers, Nueva Delhi, 2003, pp. 6-7.

[17] Inés Zupanov, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16*th*-17*th *centuries),* University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005; Manel Ollé, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI,* Harrassowitz, Wiesbaden, 2000.

[18] Oumelbanine Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe: fortunes de Jean-Léon l'Africain à la Renaissance,* t. CCXLVII, Droz, Ginebra, 1991 (Travaux d'Humanisme et Renaissance).

[19] Ni una sola ciudad del África negra figura en la suma de Braun y Hagenberg (Georg Braun y Franz Hagenberg, *Civitates orbis terrarum,* Colonia, 1572-1617).

[20] Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII),* Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012; Thierno Moctar Bah, *Historiographie africaine. Afrique de l'Ouest-Afrique centrale,* Codesria, Dakar, 2015, p. 9.

[21] Saer, *El entenado, op. cit.,* p. 75.

[22] Sobre el siglo XVIII americano, véase Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World,* Stanford University Press, Stanford, 2001 (Cultural Sitings).

[23] Jack Goody, *The Theft of History,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006; trad. fr., *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde,* Gallimard, París, 2010.

[24] Retomamos el simbolismo que propone *La Grande Muraille* de Zhang Yimou (2016), sin retener su mensaje sinocéntrico.

[25] Serge Gruzinski, *L'Histoire, pour quoi faire?,* Fayard, París, 2015 [edición en español: *¿Para qué sirve la historia,* trad. de Ramón García Fernández, Alianza, Madrid, 2018.]

[26] Saer, *op. cit.,* p. 157.

SIGLAS

AHS	*Apologética historia sumaria* (Las Casas)
AISO	Asociación Internacional Siglo de Oro
Codesria	Council for the Development of Social Research in Africa
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
EHESS	École des hautes études en sciences sociales
FCE	Fondo de Cultura Económica, México
HI	*Historia de las Indias* (Las Casas)
IFAN	Institut Français d'Afrique Noire (Dakar)
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
MEFR	*Mélanges de l'Ecole française de Rome*
PUF	Presses Universitaires de France
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
Ucol	Universidad de Colima
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias,* FCE, México, 1979.

Adorno, Rolena, "La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de Las Casas", *Estudios de Cultura Náhuatl,* núm. 23, 1993, p. 273. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn23/417.pdf

———,"The Indigenous Ethnographer: The 'indio ladino' as Historian and Cultural Mediator", en Stuart B. Schwarz (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between European and Other Peoples in the Early Modern Era,* Cambridge University Press, Nueva York, 1994, pp. 378-402.

Agustín, san, *La Cité de Dieu,* 3 t., trad. de G. Combés, Desclée de Brouwer, París, 1960 [edición en español: *La ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, México, 1979]. Disponible en: www.augustinus.it.

Albaladejo Vivero, Manuel, "El conocimiento geográfico en las *Etimologías* isidorianas: algunas consideraciones", *Iberia: Revista de la Antigüedad,* vol. 2, 1999, pp. 203-211.

Ali, Daud (ed.), *Invoking the Past: The Uses of History in South Asia,* Oxford University Press, Nueva Delhi, 1999; 2002.

Alker, Hayward R., Jr., "The Humanistic Moment in International Studies: Reflections on Machiavelli and Las Casas", *International Studies Quarterly,* vol. 36, núm. 4, 1992, pp. 347-371.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas,* t. I, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, IIH-UNAM, México, 1975 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 4).

Alvar, Carlos, "Traducciones medievales de enciclopedias", en Alfredo Alvar Ezquerra (ed.), *Las enciclopedias en España antes de* l'Encyclopédie, CSIC, Madrid, 2009, pp. 125-139.

Alvar Ezquerra, Alfredo, "Sobre historiografía castellana en tiempos de Felipe II (Unas biografías comparadas: Sepúlveda, Morales y Garibay)", *Torre de los Lujanes,* núm. 32, 1996, pp. 89-106.

——— (ed.), *Las enciclopedias en España antes de* l'Encyclopédie, CSIC, Madrid, 2009.

Anglicus, Bartholomaeus, "De proprietatibus rerum". *Texte latin et réception vernaculaire. Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption,* ed. de Baudouin van den Abeele y Heinz Meyer, Brepols, Turnhout, 2005.

Annio de Viterbo, *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium,* Roma, 1498.

———, *De primis temporibus et quatuor ac viginti regibus Hispaniae et ejus antiquitate,* Amberes, 1545.

Anónimo, "Histoire des Chinois", en *Histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'a*

present, imp. Merkus / Arkstée, Ámsterdam / Leipzig, 1772.

Arasse, Daniel, *L'Annonciation italienne. Une histoire de perspective,* Hazan, París, 1999 (Bibliothèque Hazan).

Assmann, Jan, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civilità antiche,* trad. de F. de Angelis, Einaudi, Turín, 1997.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis (ed.), *La Première Histoire de France en turc ottoman: chroniques des padichahs de France, 1572,* L'Harmattan, París, 1977 (Varia Turcica, 30).

Bah, Thierno Moctar, *Historiographie africaine. Afrique de l'Ouest-Afrique centrale,* Codesria, Dakar, 2015.

Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.

Barletta, Vincent, *Death in Babylon. Alexander the Great and Iberian Empire in the Muslim Orient,* The University of Chicago Press, Chicago, 2010.

Barnes, William M., "Secularizing for Survival: Changing Depictions of Central Mexican Native Rule in the Early Colonial Period", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica. Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith,* Tulane University, Nueva Orleans, 2005, pp. 319-344.

Barros, João de, *Décadas da Ásia de Ioam de Barros, dos feitos que os Portuguezes fizeram na conquista e descobrimento dos mares e terras do Orien-*

te, Germão Galharde y Ioam de Barreira, Lisboa, 1552.

Baudouin, François, *De institutione historiae universae,* Estrasburgo, 1608.

Baudot, Georges, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569),* Privat, Tolosa, 1977 [edición en español: *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. de Vicente González Loscertales, Espasa-Calpe, Madrid, 1983].

Bénat-Tachot, Louise, *Chroniqueurs entre deux mondes,* inédito presentado como escrito de habilitación para dirigir investigaciones, París, diciembre de 2002.

Benton, Bradley, "Beyond the Burned Stake: The Rule of Don Antonio Pimentel Tlahuitolzin in Tetzcoco, 1540-1545", en Jongsoo Lee y Galen Brokaw (eds.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014, pp. 183-199.

Berdan, Frances, y Patricia Rieff Anawalt (ed.), *The Codex Mendoza,* 4 vols. University of California Press, Los Ángeles, 1992.

———, (eds.), *The Essential Codex Mendoza,* University of California Press, Los Ángeles, 1997.

Bhatti, Muhammad Shafique, "Empire, Law and History: The British Origin of Modern Historiography of South Asia", *Pakistan Journal of Social Sciences,* vol. 30, núm. 2, diciembre de 2010, pp. 389-400.

———, "British Historiography of India: A Study in the Late Eighteenth Century Shift of Interest", *Journal of Pakistan Historic Society,* L/2, pp. 85-104.

Bierhorst, John, *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs,* Stanford University Press, Stanford, 1985.

Bierhorst, John, *Ballads of the Lords of New Spain: The Codex Romances de los Señores de la Nueva España,* trad. del náhuatl de John Bierhorst, University of Texas Press, Austin, 2010.

Bigalli, Davide, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone,* La Nuova Italia, Florencia, 1971.

Bleznik, Donald W., "Los conceptos políticos de Furió Ceriol", *Revista de Estudios Políticos de Madrid,* 1966, núm. 149, pp. 25-46.

Bod, Rens, Jaap Maat y Thijs Weststeijn (eds.), *The Making of the Humanities,* vol. I, *Early Modern Europe,* Amsterdam University Press, Ámsterdam, 2010.

Boone Hill, Elizabeth, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group,* University of California Press, Berkeley, 1983.

———, *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs,* University of Texas Press, Austin, 2000. [edición en español: *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecas,* trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 2010].

———, (ed.), *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica. Manuscript Studies in Ho-*

nor of Mary Elizabeth Smith, Tulane University, Nueva Orleans, 2005.

Boornazian Diel Lori, "The Mapa Quinatzin and Texcoco's Ideal Subordinate Lords", en Lee y Brokaw, *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014, pp. 117-146.

Bos, Jacques, "Framing a New Mode of Historical Experience: The Renaissance Historiography of Machiavelli and Guicciardini", en Rens Bod, Jaap Maat y Thijs Weststeijn (eds.), *The Making of the Humanities,* vol. I, *Early Modern Europe,* Amsterdam University Press, Ámsterdam, 2010, pp. 351-365.

Boutry, Philippe, *et al.* (ed.), *Reliques modernes. Cultes et usages des corps saints des Réformes aux révolutions,* vol. 1, EHESS, París, 2009 (En temps et lieux).

Bouza, Fernando, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII,* Sociedad Española de Historia del Libro / Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 1999.

Braun, Georg, y Franz Hagenberg, *Civitates orbis terrarum,* Colonia, 1572-1617.

Brettler, Marc, "Cyclical and Theological Time in the Hebrew Bible", en Ralph M. Rosen (ed.), *Time and Temporality in the Ancient World,* University of Pennsylvania, Museum of Archeology and Anthropology, Filadelfia, 2004, pp. 111-128.

Broda, Johanna, "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas. Las crónicas indígenas y

el estudio de los ritos y sacrificios", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. XIII, UNAM, México, 1978, pp. 97-111.

Brook, Timothy, *The Confusion of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China,* University of California Press, Berkeley, Los Ángeles / Londres, 1998.

Browne, Walden, *Sahagún and the Transition to Modernity,* University of Oklahoma Press, Norman, 2000.

Bugge, Henriette, y Joan Pau Rubiés (eds.), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe,* Lit, Münster, 1995 (Periplus Parerga, 4).

Burke, Peter, *The Renaissance Sense of the Past,* Edward Arnold, Londres, 1969 [edición en español: *El sentido del pasado en el Renacimiento*, trad. de Sandra Chaparro Martínez, Tres Cantos, Akal, Madrid, 2016].

Bustamante García, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición,* IIB-UNAM, México, 1990.

———, "Los círculos intelectuales y las empresas culturales de Felipe II: Tiempos, lugares y ritmos del humanismo en la España del siglo XVI", en Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX),* CSIC, Madrid, 2002, pp. 32-58 (Tierra nueva e cielo nuevo, 45).

Caballero López, José, "El 'Beroso' de Annio de Viterbo y su presencia en las Historias de España",

Revista de investigación y reflexión histórica sobre la Antigüedad, vols. 11-12, La Rioja, 2004, pp. 81-128.

———, "Annio de Viterbo y la Historiografía española del siglo XVI". Disponible en: https://buleria.unileon.es/handle/ 10612/3509

Canfora, Luigi, *La storiografia greca,* Mondadori, Milán, 1999.

Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to Write the History of the New World: Historiographies, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World,* Stanford University Press, Stanford, 2001 (Cultural Sitings).

Capodieci, Luisa, "De Chambord à Villers-Cotterêts. Les châteaux en chantés de François Ier", François Ier, BnF, Direction de la diffusion culturelle, Éditions multimédias, 2015. Disponible en: http://expositions.bnf.fr/francoi-sIer/arret/07.htm

Carrasco, David, y Scott Sessions, *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 2010.

Carrasco Pizana, Pedro, *The Tenochca Empire: The Triple Alliance of Tenochtitlan*, *Tetzcoco and Tlacopan,* University of Oklahoma Press, Norman, 1999.

Carrera Stampa, Manuel, "Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana,* UNAM, vol. 2, núm. 2, 1968, pp. 1-31. Disponible en: www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn02/EHN00212.pdf

Carruthers, Mary, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990; edición francesa: *Le Livre de la mémoire: une étude de la mémoire dans la culture médiévale,* trad. de Diane Meur, Macula, París, 2002.

Casas y Sánchez, José, *Armorial de los nobles indígenas de Nueva España, siglo* XVI*. Escudos de armas otorgados por los monarcas españoles a nobles indígenas (caciques y principales), 1534-1588*. Disponible en: https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1752/files/2015/10/José-Casas-y-Sánchez.-Armorial-de-los-nobles-indigenas-de-Nueva-España.pdf

Castañeda de la Paz, María, "De Aztlán a Tenochtitlan. Problemática en torno a una peregrinación", *Latin American Indian Literatures Journal,* vol. 18, núm. 2, 2002, pp. 163-212.

———, "El Códice X o los anales del grupo de la *Tira de la Peregrinación*. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo", *Journal de la société des Américanistes,* vol. 91, núm. 1, enero de 2005, pp. 7-40.

———, "La Tira de la Peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 38, 2007, pp. 183-212. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn38/776.pdf

Castañeda de la Paz, María, y Hans Roskamp, *Los escudos de armas indígenas: de la Colonia al México*

Independiente, IIA-UNAM / Colegio de Michoacán, México, 2013.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle,* Casa de Velázquez, Madrid, 2011.

Céard, J., "La querelle des géants et la jeunesse du monde", *Journal of Medieval and Renaissance Studies,* vol. 8, 1978, pp. 37-76.

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar,* versión de Joaquín García Icazbalceta, introducción de Miguel León-Portilla, ed. facsimilar, UNAM, México, 2001.

———, *Crónica de la Nueva España* [1560?], Linkgua, Barcelona, 2014.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton University Press, Princeton, 2000; edición en francés: *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique,* trad. de Olivier Ruchet y Nicolas Vieillecazes, Éditions Amsterdam, París, 2009 [edición en español: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trad. de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Tusquets Editores, Barcelona, 2008].

Chateaubriand, François-René de, *Génie du christianisme,* Flammarion, París, 2018.

Chauvet, Fidel, "Fray Jacobo de Tastera, misionero y civilizador del siglo XVI", *Estudios de Historia*

Novohispana, UNAM, vol. 3, núm. 3, 1970. Disponible en: http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn03/EHN00301.pdf

Cheng, Ann (ed.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, París, 2007 (Folio Essais, 486).

Chevalier, Jean-Frédéric, "Remarques sur la réception des *Étymologies* d'Isidore de Séville au *Trecento*", *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 16, 2008, pp. 7-16. Disponible en: http://crm.revues.org/10692

Cicerón, Marco Tulio, *De la invención retórica*, introd., traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, UNAM, Coordinación de Humanidades, México, 1997.

Cicerón, Marco Tulio, *La invención retórica*, introducción, traducción y notas de Salvador Núñez, Gredos, Madrid, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos, 245).

———, *De oratore*, trad. de M. Nisard, Didot, París, 1869.

Cochrane, Eric, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

Colbus, Jean-Claude, *La Chronique de Sébastien Franck (1499-1542): vision de l'histoire et image de l'homme*, Peter Lang, Berna, 2005 (Contacts Études et documents, 66).

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias, Imprenta de José María Pérez, Madrid, 1870.

Collison, Robert, *Encyclopaedias: Their History throughout the Ages,* Hafner, Nueva York, 1966.

Colonna, Francesco, *Hypnerotomachia Polifili,* Aldus Manutius, Venecia, 1499.

———, *Le Songe de Poliphile,* ed. de Jean Martin, trad. de le cardinal de Lenoncour, Kerver, París, 1546; ed. de Bertram Guégan, Payot, París, 1926.

Conrad, Sebastian, "What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography", *History and Theory*, vol. 38-1, febrero de 1999, pp. 67-83.

———, *What Is Global History?*, Princeton University Press, Princeton, 2016 [edición en español: *Historia Global: una nueva visión para el mundo actual,* trad. de Gonzalo García, Crítica, Barcelona, 2017].

Correard, Nicolas, "Le dialogue *more academicorum* en Espagne au XVI[e] siècle: Fernán Pérez de Oliva, Juan Arce de Otálora et Antonio de Torquemada", *Sképsis,* vol. VII, núm. 10, 2014, pp. 108-127.

Cortés, Hernán, *Cartas y documentos,* ed. de Mario Hernández Sánchez Barba, Editorial Porrúa, México, 1963.

Couto, Diogo do, *Década quarta da Asia,* 2 vols., ed. de María Augusta Lima Cruz, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses / Fundação Oriente / Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1999.

Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española,* Sevilla, 1611.

Coy, Peter E. B., "Tetzcotzinco: Usurped and Neglected", *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute,* nueva serie, vol. I, núm. 4, 1966.

Curtius, Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin,* trad. de Jean Bréjoux, PUF, París, 1956 [edición en español: *Literatura europea y Edad Media latina,* trad. de Margit Frenk y Antonio Alatorre, FCE, México, 1975].

Cutinelli Rendina, Emanuele, "Mythe de l'ancien et perception du moderne chez Machiavel", *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique,* núm. 2, *Barbarisation et humanisation de la guerre,* ed. de Jean-Louis Fournel e Isabelle Delpla, junio de 2004. Disponible en: http://asterion.revues.org/91?lang=en

Demaray, John G., *From Pilgrimage to History: The Renaissance and Global Historicism*, AMS Press Inc., Nueva York, 2006.

Dibble, Charles (ed.), *Códice Xólotl,* 2 vols., IIH-UNAM, México, 1951; 2ª ed., 1980.

Diel, Lori Boornazian, "The Mapa Quinatzin and Texcoco's Ideal Subordinate Lords", en Lee y Brokaw (eds.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014.

Dirlik, Arif, "Marxisme et histoire chinoise: la globalisation du discours historique et la question de l'hégémonie dans la référence marxiste à l'histoire", *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* núm. 9. *La référence à l'histoire,* trad. de Y. Chevrier, 1987. Dispo-

nible en: http://revueperiode.net/provincialiserlecapitalismelecasde lhistoriographiechinoise/

Domínguez Torres, Mónica, *Military Ethos and Visual Culture in Post-Conquest Mexico,* Ashgate, Farnham / Burlington, 2013.

Doni Garfagnini, Manuela, *Il teatro della storia fra rappresentazione e realtà. Storiografia e trattatistica fra Quattrocento e Seicento,* Edizione di Storia e Letteratura, Roma, 2002.

Douglas, Eduardo de Jesús, *In the Palace of Nezahualcoyotl. Painting Manuscripts, Writing the Prehispanic Past in Early Colonial Period, Tetzcoco, Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2010.

Dubber, Markus D., y Lindsay Farmer (eds.), *Modern Histories of Crime and Punishment,* Stanford University Press, Stanford, 2007.

Duch Alvarez, Lluís, *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans de Mèxic,* Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1992 (Scripta et Documenta, 44).

Dumas-Reungoat, Christine, "Bérose, de l'emprunt au faux", *Kentron,* vol. 28, 2012, pp. 159-186. Disponible en: https://journals.openedition.org/kentron/1176

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme,* 2 vols., Porrúa, México, 1967.

———, *The History of the Indies of New Spain,* ed. y trad. de Doris Heyden, University of Oklahoma Press, Norman, 1994.

Durán Barceló, Javier, La "teoría historiográfica de Bartolomé de Las Casas", AISO, Actas III, 1993, pp. 161-168. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso_3_3_021.pdf

Edmonson, Munro S. (ed.), *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974.

Elias, Norbert, *La Civilisation des mœurs,* Calmann-Lévy, París, 1973 [edición en español: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* trad. de Ramón García Cotarelo, FCE, México, 2016].

———, *La Dynamique de l'Occident,* Calmann-Lévy, París, 1975. [edición en español: *La sociedad cortesana,* trad. de Guillermo Hirata, FCE, México, 2012].

Espericueta, José, "Writing Virtue and Indigenous Rights: Juan Bautista de Pomar and the *Relación de Texcoco*", *Hispania,* vol. 98, núm. 2, junio de 2015, pp. 208-219. Disponible en: https://www.academia.edu/8967477/Writinig_Virtue_and_Indigenous_-Rights_Juan_Bautista_de_Pomar_and_the_Relaci%C3%B3n_de_Texcoco?auto=download

Eusebio de Cesarea, *Histoire ecclésiastique,* bajo la dirección de Sébastien Morlet y Lorenzo Perrone, Les Belles Lettres / Éditions du Cerf, París, 2012.

Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehe: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza,* Plaza y Valdés, Puebla, 1998.

Ferguson, Wallace K., *La Renaissance dans la pensée historique,* Payot, París, 2009.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano* [1535], 5 vols., ed. de Juan Pérez de Tudela, Atlas, Madrid, 1959 (BAE, 117-121).

———, *Sumario de la historia natural de las Indias [1526],* Cátedra, Madrid, 2016.

———, *Crónica de los corsarios Barbarroja [1546],* Polifemo, Madrid, 1989.

Ferreras, Jacqueline, *Les Dialogues espagnols du* XVIe *siècle ou l'expression d'une nouvelle conscience*, t. I, Didier Érudition, París, 1985.

Flint, Valerie I. J., *Ideas in the Medieval West: Texts and Their Contexts,* Variorum, Londres, 1988.

———, "Honorius Augustodunensis de Regensburg", en Patrick J. Gary (ed.), *Authors of the Middle Ages: Historical and Religious Writers of the Latin West,* vol. II, núm. 5-6, Variorum, Aldershot, 1995, pp. 89-183.

Flint, Valerie I. J. "Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge,* vol. 49, núm. 57, 1982, pp. 71-153.

Forero Mendoza, Sabine, *Le Temps des ruines: Le goût des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance,* Champ Vallon, París, 2002.

Franklin, Julian M., *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and*

History, Columbia University Press, Nueva York / Londres, 1963.

Furió Ceriol, Fadrique, *El Consejo y consejeros del Príncipe,* Amberes, 1559 [edición en español: Editora Nacional, Madrid, 1978].

Furno, Martine, "Polydore Virgile, *De inventoribus rerum,* II, 7-XIV: une histoire de l'architecture sans traités ni architecte?", *Cahiers des études anciennes,* vol. XLVIII, 2011, pp. 237-253. Disponible en: https://journals.openedition.org/etudesanciennes/332

Gaganakis, Costas, "Thinking about History in the European Sixteenth Century: La Popelinière and his Quest for Perfect History", *Historein,* vol. 10, 2010, pp. 20-27. Disponible en: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/historein/article/view/2095

García, Gregorio, *Origen de los indios de el Nvevo mundo, e Indias Occidentales,* P. P. Mey, Valencia, 1607.

———, *Origen de los indios del Nuevo Mundo,* CSIC, Madrid, 2005.

García Cárcel, Ricardo, *La herencia del pasado. Las memorias hispánicas de España,* Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2011.

García Garagarza, León, "The 1539 Trial of don Carlos Ometochtli and the Scramble for Mount Tlaloc", en Amos Megged y Stephanie Wood (eds.), *Mesoamerican Memory, Enduring Systems of Remem-*

brance, University of Oklahoma Press, Norman, 2012.

Garrigues, Marie-Odile, "Honorius Augustodunensis et l'Italie", *Mélanges de l'École française de Rome* MEFR, vol. 84-2, 1972, pp. 511-530.

Geary, Patrick J. (ed.), *Authors of the Middle Ages: Historical and Religious Writers of the Latin West,* vol. 2, núms. 5-6, Variorum, Aldershot, 1995.

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas,* trad. de Antonio Alatorre, FCE, México, 1978.

Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule*: *A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810,* Stanford University Press, Stanford, 1964 [edición en español: *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* trad. de Julieta Campos, Siglo XXI Editores, México, 1967].

Gil, Fernando (ed.), *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português,* Campos das Letras, Porto, 1998.

Gillespie, Susan D., *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexican History,* University of Arizona Press, Tucson, 1989 [edición en español: *Los reyes aztecas: la construcción del gobierno en la historia mexica,* trad. de Stella Mastrangello, Siglo XXI Editores, México, 1993].

Giovio, Paolo, *De romanis piscibus,* Roma, 1524.

Glardon, Philippe, "L'Histoire, naturelle du XVIe siècle: historiographie, méthodologie et perspectives", *Gesnerus,* vol. 63, núm. 3/4, 2006, pp. 280-298. Disponible en: https://www.schwabeonli-

ne.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/media/7F3A59258-C8831B047778CB91A15A805/10_24894_Gesn-fr_2006_63021_4583.pdf

González Díaz, Soledad, "Genealogía de un origen: Tubal, el falsario y la Atlántida en la *Historia de los incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa", *Revista de Indias,* vol. 72, núm. 255, 2012, pp. 497-526. Disponible en: http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/901/974

González de Mendoza, Juan, *Historia del gran reino de la China* [Roma, 1585], Miraguano-Polifemo, Madrid, 1990.

Goodrich, Thomas (ed.), *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarib-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana,* Harrassowitz, Wiesbaden, 1990.

Goody, Jack,*The Theft of History,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006; trad. al francés, *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde,* Gallimard, París, 2010.

Gottlob, Michael (ed.), *Historical Thinking in South Asia. A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present,* Oxford University Press, Nueva Delhi, 2003.

———, *History and Politics in Post-Colonial India*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2011.

Grafton, Anthony, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship,* Princeton University Press, Princeton, 1990.

———, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

———, *Henricus Glareanus's (1488-1563)* Chronologia *of the Ancient World,* Princeton University Press, Princeton, 2013.

Grant, Robert M., *Eusebius as Church Historian,* Clarendon Press, Oxford, 1980.

Greenblatt, Stephen, *The Swerve. How the World Became Modern,* Norton and Company, Nueva York, 2011.

Gruzinski, Serge, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale,* *xvi*e-*xviii*e *siècle,* Éditions des Archives contemporaines, París, 1985.

Gruzinski, Serge, *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol,* Gallimard, París, 1988 [edición en español: *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos xvi-xviii,* trad. de Jorge Ferreiro, FCE, México, 1991].

Gruzinski, Serge, *La Guerre des images, de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019),* Fayard, París, 1990 [edición en español: *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 2012].

———, *L'Aigle et la Sybille. Fresques indiennes du Mexique,* Imprimerie nationale, París, 1994 [edición

en español: *El águila y la sibila: frescos indios de México,* trad. de C.I.T.I., M. Moleiro, Barcelona, 1994].

———, *La Pensée métisse,* Fayard, París, 1999; reed. Pluriel, 2012 [edición en español: *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento,* trad. de Enrique Folch González, Paidós, Barcelona / México, 2007].

———, *Quelle heure est-il là-bas? Amérique et islam à l'orée des temps modernes,* Seuil, París, 2008 [edición en español: *¿Qué hora es allá?: América y el islam en los linderos de la modernidad,* trad. de Juan José Utrilla, rev. de la trad. de Fausto José Trejo, FCE, México, 2017].

———, *L'Histoire, pour quoi faire?*, Fayard, París, 2015 [edición en español: *¿Para qué sirve la historia?*, trad. de Ramón García Fernández, Alianza, Madrid, 2018].

Grynaeus, Simon, *Novus orbis regnorum et insularum veteribus incognitorum*, Basilea, 1532.

Guéret-Laferté, Michèle, *Sur les routes de l'empire mongol. Ordre et rhétorique des relations de voyage aux* XIIIe *et* XIVe *siècles*, H. Champion, París, 1995 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 28).

Guha, Ranajit, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and Its Implications*, Centre for Studies in Social Sciences, Calcuta, 1988.

Guicciardini, Francesco, *Storia d'Italia*, introducción, selección y notas de Franco Catalano, t. III, Arnaldo Mondadori, Milán, 1975.

Guzmán, Luís de, *Historia de las missiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Jesus, para predicar el sancto Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Iapon,* 2 vols., Gracián, Alcalá, 1601.

Haedo, Diego de, *Topografía e historia general de Argel*, impresor Diego Fernández de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1612.

Hartmann, Martina, *Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters,* Thorbecke, Stuttgart, 2001.

Hartog, François, *Partir pour la Grèce,* Flammarion, París, 2015.

Harvey, Leonard Patrick, *Muslims in Spain, 1500 to 1614,* The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Hasan, Mohibbul (ed.), *Historians of Medieval India,* Meenakshi Prakashan, Meerut, 1968.

Haubold, Johannes, Giovanni B. Lanfranchi, Robert Rollinger y John Steele (eds.), *The World of Berossos, Proceedings of the 4th International Colloquium on "The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Tradition",* Hartfield College, Durham, 2010; Harrassowitz, Wiesbaden, 2013 (Classica et Orientalia, 5). Disponible en: http://www.academia.edu/4886983/_From_Berossos_to_-Bero sus_Chald%C3%A6us_The_Forgeries_of_Annius_of_Viter bo_and_Their_Fortune._

Hay, Denis, "Flavio Biondo and the Middle Ages", en *Renaissance Essays,* The Hambledon Press, Londres, 1988.

Heidegger, Martin, "L'époque des conceptions du monde", en *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, París, 1962; reed., Tel, 2006 [edición en español: *Sendas perdidas,* trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1995].

Hérail, Francine, "Regards sur l'historiographie de l'époque Meiji", *Storia della Storiografia,* vol. 5, mayo de 1984, pp. 92-114.

Hernández, Francisco, *De Antiquitatibus Novae Hispaniae Authore Francisco Hernando Médico et Historico Philippi II et Indiarum Omnium Medico primario. Códice de la Real Academia de la Historia en Madrid,* Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1926.

———, *Antigüedades de la Nueva España,* en *Obras completas,* ed. gral. de Germán Somolinos d'Ardois, trad. y notas de Joaquín García Pimentel, introducción de Miguel León- Portilla, vol. VI, *Escritos varios,* UNAM, México, 1984.

Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España,* ed. de Ascensión H. de León-Portilla, Historia 16, Madrid, 1986 (Crónicas de América, 28).

———, *Historia natural de Nueva España,* vols. II y III, en *Obras completas,* Germán Somolinos d'Ardois (ed. gral.), trad. de José Rojo Navarro, UNAM, México, 1959.

Hernández Sánchez-Barba, Mario, "Hernán Cortés, delineador del primer Estado occidental en el Nuevo Mundo", *Quinto Centenario,* vol. 13, 1987,

pp. 17-36. Disponible en: http://revistas.ucm.es/index.php/QUCE/article/view/QUCE8787220017A

Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Descripción de las Indias occidentales* [1601], Jean Bautista Verdussen, Amberes, 1728.

———, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar oceano,* 4 vols., Impr. Real, por Juan Flamenco, 1601-1615.

Hess, Andrew C., *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier,* University of Chicago Press, Chicago, 1978.

Hodgen, Margaret, *Early Anthropology in the Sixteenth and the Seventeenth Centuries,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1964.

Hotman, François, *Franco-gallia,* Ginebra, 1573; edición en francés: *La Gaule française,* trad. de Simon Goular, Fayard, París, 1991.

Huppert, George, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France,* University of Illinois Press, Urbana, 1970.

Ianziti, Gary, *Writing History in the Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

Irschick, Eugene F., *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895,* University of California Press, Berkeley, Los Ángeles / Londres, 1994.

Josephus, Flavius, *Antiquités judaïques. Œuvres complètes,* dir. de Théodore Reinach, trad. de René Harmand, revisión y notas de T. Reinach y Weill E.

Leroux, Publications de la Société des études juives, París, 1900-1932. Disponible en: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda1.htm [traducción al español disponible en https://es.slideshare.net/Garridoh/antigüedadesdelosjudostomo iflaviojosefo].

Josephus, Flavius, *Antiquités judaïques,* trad. de Étienne Nodet, Éditions du Cerf, París, 1992-2010 [edición en español: *Antigüedades de los judíos,* CLIE, Barcelona, 1998].

———, *Guerre des juifs,* 3 vols., trad. de André Pelletier, Les Belles Lettres, París, 1975 [edición en español: *Las guerras de los judíos,* CLIE, Barcelona, 2004].

———, *Contre Apion,* ed. de Théodore Reinach, trad. de León Blum, Les Belles Lettres, París [1930], 2003 [edición en español: *Autobiografía: Contra Apión,* trad. de Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid, 1994]. Disponible en: http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/Apion1.htm

Jullien, François, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois,* Seuil, París, 1989 (Des Travaux).

Kagan, Richard L., *Los cronistas y la Corona. La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna,* trad. de Pablo Sánchez León, Centro de Estudios Europa Hispánica / Marcial Pons, Madrid, 2010.

Karl, Rebecca E., *Staging the World. Chinese Nationalism at the Turn of the 20*th *Century,* Duke University Press, Durham / Londres, 2002.

Kelley, Donald R., "Historia Integra: François Baudouin and His Conception of History", *Journal of the History of Ideas,* vol. 25, núm. 1, 1964, pp. 35-57.

———, *Foundations of Modern Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance,* Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1970.

——— (ed.), *Versions of History from Antiquity to Enlightenment,* Yale University Press, New Haven y Londres, 1991.

———, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder,* Yale University Press, New Haven / Londres, 1998.

Kempshall, Matthew, *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500,* Manchester University Press, Mánchester, 2012.

Konetzke, Richard (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América,* vol. 1, CSIC, Madrid, 1953.

La Popelinière, Henri Lancelot Voisin de, *L'Histoire des histoires: L'Idée de l'histoire accomplie* [1599], Fayard, París, 1989.

Lacroix, Benoît, O. P., *Orose et ses idées,* Université de Montréal, Montreal / París, 1965.

Lal, Vinay, *The History of History. Politics and Scholarship in Modern India,* Oxford University Press, Oxford, 2003.

Lazius, Wolfgang, *Reipublicae Romanae in exteris provinciis constitutae commentarii,* Basilea, 1551.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias,* André Saint-Lu (ed.), Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986.

———, *Historia de las Indias,* 2ª ed. de Agustín Millares Carlo, 3 vols., FCE, México, 1986.

———, *Apologética historia sumaria,* Edmundo O'Gorman (ed.), 2 vols., IIH-UNAM, México, 1967 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias).

———, *La Destruction des Indes,* ed. de Jean-Paul Duviols y Alain Milhou, trad. de Jacques de Miggrode, introd. de A. Milhou, Chandeigne, París, 1995 [edición en español: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* ed. de André Saint-Lu, Cátedra, Madrid, 1984].

———, *De unico vocationis modo* (ca. 1527), ed. de Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral, Alianza, Madrid, 1990; *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* trad. de Atenógenes Santamaría, FCE, México, 1975.

———, *Tratados,* pról. de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso, trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, t. I, FCE, México, 1965 (Biblioteca Americana); reimp., 1997.

Lazure, Guy, "Posséder le sacré. Monarchie et identité spirituelle dans la collection des reliques de Philippe II à l'Escorial", en *Reliques modernes. Cultes et usages des corps saints des Réformes aux révolutions,* vol. 1, ed. de Philippe Boutry, Pierre-Antoine

Fabre y Dominique Julia, EHESS, París, 2009, pp. 371-404 (En temps et lieux).

Leclant, Jean, y Michel Zink (eds.), *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental. Actes du 15ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 octobre 2004,* Académie des Inscriptions et Belles Lettres, París, 2005 (Cahiers de la Villa Kerylos, 16). Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/keryl_1275-6229_2005_act_16_1_1101

Lee, Jongsoo, *The Allure of Nezahualcoyotl. Prehispanic History, Religion and Nahua Poetics,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 2008.

———, "The Aztec Triple Alliance. A Colonial Transformation of the Prehispanic Political and Tributary System", en Jongsoo Lee y Galen Brokaw, *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014.

Lee, Jongsoo, y Galen Brokaw (eds.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014.

Legros, Monique, "La expresión del pasado del náhuatl al castellano", en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las mentalidades,* INAH, México, 1985, pp. 21-32.

León Pinelo, Antonio de, *Epítome de la Biblioteca occidental y oriental,* Juan González, Madrid, 1629.

León-Portilla, Miguel, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", *Estudios de Cultura*

Náhuatl, UNAM, México, vol. VIII, 1969, pp. 36-38.

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología,* UNAM, México, 1999.

Lesbre, Patrick, "Illustrations acolhuas de facture européenne (*Codex Ixtlilxochitl*, ff. 105-112)", *Journal de la Société des américanistes,* vol. 84, núm. 2, 1998, pp. 97-124.

———, "Les enjeux d'un mariage chrétien en Nouvelle-Espagne: Tezcoco, octubre 1526", *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien,* núm. 73, 1999. Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/carav_1147-6753_1999_num_73_1_2851

———, "Le Mexique central à travers le *Codex Xolotl* et Alva Ixtlilxochitl: entre l'écriture préhispanique et l'écriture coloniale", *e-Spania,* diciembre de 2012. Disponible en: https:// e-spania.revues.org/22033?lang=fr

Lesbre, Patrick, "La mission de Francisco Hernández en Nouvelle-Espagne, 1571-1577", *Le Verger-Bouquet,* núm. 5, enero de 2014, pp. 1-19.

Levin Rojo, Danna, y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España,* UAM-Azcapotzalco / IIH-UNAM, México, 2007.

Levitin, Dimitri, "From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism and Christianity in European Historiography from Reformation to Enlightenment", *Historical Journal,* vol. 55, núm. 4, 2012, pp. 1117-2160.

Ligota, Christopher R., "Annius of Viterbo and Historical Method", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* vol. 50, 1987, pp. 44-56.

Lockhart, James, y Frances Karttunen (ed. y trad.), *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues,* UCLA, Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1987.

López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan,* FCE, México, 1995.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias y Conquista de México,* taller de Agustín Millán, Zaragoza, 1552; 2 vols., Iberia, Barcelona, 1965 (Obras Maestras).

López y Magaña, Juan, *Aspects of the Nahuatl Heritage of Juan Bautista de Pomar,* tesis de maestría en Latin American Studies, University of California, Los Ángeles, 1980.

Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture,* t. I y II, Aubier, París, 1959 (Théologie, 41).

———, *Histoire et Esprit: l'Intelligence de l'Écriture d'après Origène,* Éditions du Cerf, París, 2002.

Lucio Marineo Sículo, *De laudibus Hispaniae, Libri VII,* Burgos, 1496.

———, *De rebus Hispaniae memorabilibus, Libri XXV,* Alcalá, 1530.

Lupher, David A., *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth Century Spanish America,* The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006.

MacCormak, Sabine, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Princeton University Press, Princeton, 1991.

Maffie, James, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion,* University Press of Colorado, Boulder, 2014.

Magaloni, Diana, "Visualizing the Nahua / Christian Dialogue: Images of the Conquest in Sahagún's *Florentine Codex* and Their Sources", en John F. Schwaller (ed.), *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún,* Academy of American Franciscan History, Berkeley, 2003, pp. 193-220.

Malavialle, Renaud, *L'Essor de la pensée historique au Siècle d'or. De Juan Luis Vives à Antonio de Herrera y Tordesillas,* tesis de doctorado, Université de Aix-Marseille I, 2003.

Maldonado, Alonso de, *Chrónica universal de todas las naciones y tiempos,* impresor Luis Sánchez, Madrid, 1624.

Manso Porto, Carmen, "Los mapas de las relaciones geográficas de Indias de la Real Academia de la Historia", *Revista de Estudios Colombinos,* núm. 8, junio de 2012, pp. 23-52. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/revista/12493/A/ 2012.

Marcinkowski, Christophe, "Persian Historical Writing under the Safavids (1501-1722/1736)", en José Rabasa *et al.* (eds.), *The Oxford History of Historical Writing,* vol. 3, *1400-1800,* Oxford University Press, Oxford, 2012.

Marcocci, Giuseppe, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. xv-xvii),* Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

Martínez Baracs, Rodrigo, *La perdida* Relación de la Nueva España y su conquista *de Juan Cano,* INAH, México, 2006 (Colección Científica, 497. Serie Historia).

McGowan, Margaret M., *The Vision of Rome in Late Renaissance France,* Yale University Press, New Haven y Londres, 2000.

Megged, Amos, *Social Memory in Ancient and Colonial Mesoamerica,* Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Megged, Amos, y Stephanie Wood (eds.), *Mesoamerican Memory. Enduring Systems of Remembrance,* University of Oklahoma Press, Norman, 2012.

Mehl, Margaret, "German Influences on Historical Scholarship in Meiji Japan. How Significant Was It Really?", en *The Past, Present and Future of History and Historical Sources. A Symposium to Commemorate 100 years of Publications of the Historiographical Institute,* University of Tokyo, 2002, pp. 225-246.

Mei, Girolamo, *De origine urbis Florentiae, 1565-1566* (ms. Biblioteca nazionale, Florencia, Magl., XXV, 167, 390).

Mendels, Doron, *The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius' Ecclesiastical History,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 1999.

Mendes Pinto, Fernão, *Peregrinação,* Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, [1614] 1988 [edición en español: *Historia Oriental de las peregrinaciones de Fernán Méndez Pinto,* trad. de Francisco de Herrera Maldonado, impresor Tomas de Iunta, Madrid, 1620. Disponible en: base de datos PORBASE y https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/82577].

Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana,* 3 vols., Salvador Chavez Hayhoe, México, 1945.

———, *Historia Eclesiástica Indiana,* ed. de Joaquín García Icazbalceta, Porrúa, México, 1980.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles,* vol. 2, CSIC, Madrid, 1992.

Merleau-Ponty, Maurice, *L'Œil et l'esprit,* Gallimard, París, 1964 (Folio Essais, 13); reed. 2007 [edición en español: *El ojo y el espíritu,* trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Barcelona, 1986; Buenos Aires, 1977].

Milhou, Alain, "Apocalypticism in Central and South American Colonialism (1492-1830)", trad. de Nikita Harwich, en *The Encyclopedy of Apocalypticism,* vol. III, *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age,* ed. de Stephen J. Stein, Continuum, Nueva York, 1998, pp. 3-35.

Miller, Peter N. (ed.), *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences,* University of Toronto Press, Toronto, 2007.

Möller, Astrid, "Greek Chronographic Traditions about the First Olympic Games", en Ralph M. Rosen

(ed.), *Time and Temporality in the Ancient World,* University of Pennsylvania, Museum of Archeology and Anthropology, Filadelfia, 2004.

Momigliano, Arnaldo (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* The Clarendon Press, Oxford, 1963 [edición en español: *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo* IV, trad. de Martha Hernández Iñiguez, Alianza, Madrid, 1989].

Momigliano, Arnaldo, "Per una valutazione di Fabio Pittore", *Storia e storiografia antica,* Il Mulino, Bolonia, 1987.

———, "Le origini della storiografia ecclesiastica", *Le radici classiche della storiografia moderna,* Sansoni, Florencia, 1992.

———, "Ancient History and the Antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* vol. 13, núm. 3/4, 1950, pp. 285-315.

———, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* The Clarendon Press, Oxford, 1963, pp. 79-99. Disponible en: http://www.mountainman.com.au/essenes/arnaldo%20momigliano%20post.htm

———, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne,* Gallimard, París, 1983 [edición en español: *Ensayos de historiografía antigua y moderna,* trad. de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1993].

Morales, Ambrosio de, *Las Antigüedades de las ciudades de España,* Alcalá de Henares, 1575; edición moderna: *Las Antigüedades de las ciudades de España,* ed. de Juan Manuel Abascal, 2 vols., Real Academia de la Historia, Madrid, 2012 (Antiquaria Hispanica, 24; Catálogo de Manuscritos de la Real Academia de la Historia, 6).

———, *La coronica general de España que continuaba A. de M.,* Córdoba, 1586.

Morales Folguera, José Miguel, *La construcción de la utopía: el proyecto de Felipe II (1556-1598) para Hispanoamérica,* Universidad de Málaga, Málaga, 2001.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los Ritos Antiguos, Idolatrías y Sacrificios de los Indios de la Nueva España, y de la Maravillosa Conversión que Dios en Ellos ha Obrado,* estudio, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, Editorial Porrúa, México, 1969 (Sepan Cuantos, 129).

Motolinía, Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O'Gorman, IIH-UNAM, México, 1971.

———, *Historia de los indios de la Nueva España,* edición, estudio y notas de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Real Academia Española, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid, 2014. Disponible en: https://www.fundacionaquae.org/wp-content/uploads/ 2017/07/Historia-de-los-Indios.pdf

Mukherjee, Soumyendra Nath, *Sir William Jones: A Study in Eighteenth Century British Attitudes to India,* Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Mundy, Barbara E., "Mapping the Aztec Capital: The 1524 Nuremberg Map of Tenochtitlan, Its Sources and Meanings", *Imago Mundi,* vol. 50, 1998, pp. 11-33.

———, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas,* University Press of Chicago, Chicago y Londres, 1996.

———, "Aztec Geography and Spatial Imagination", ed. de Kurt Raaflaub y Richard Talbert, *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies,* Wiley-Blackwell, Malden / Massachusetts / Oxford, 2010, pp. 108-127 (Series Ancient World. Comparative Histories).

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI,* t. I, *Tlaxcala,* vol. 4, ed. de René Acuña, IIA-UNAM, México, 1984 (Etnohistoria, Serie Antropológica, 53).

Muramatsu, Teijirô, *Westerners in the Modernization of Japan,* trad. de Lynne E. Riggs y Manabu Takechi, Hitachi, Tokio, 1995.

Nauclerus, Jean, *Memorabilium omnis ætatis et omnium gentium chronici commentarii,* Tubinga, 1516.

Nicholson, H. B., "Prehispanic Central Mexican Historiography", inéd., 1969.

Nogales Rincón, David, "Cultura visual y genealogía en la corte regia de Castilla durante la segunda mitad del siglo XV", e-Spania, junio de 2011. Disponible en: http://espania. revues.org/20362

Noguez, Xavier, "Códice Mendoza", *Arqueología Mexicana,* edición especial, núm. 31, agosto de 2009, pp. 64-67.

Ocampo, Florián de, *Las cuatro partes enteras de la crónica de España que mandó componer el serenísimo rey don Alfonso llamado el Sabio. Donde se contienen los acontecimientos y hazañas mayores y más señaladas que sucedieron en España desde su primera población hasta casi los tiempos del dicho señor rey* [= *Crónica general de Alfonso X*], Agustín de Paz y Juan Picardo (impresores), Zamora, 1541.

Offner, Jerome A., *Law and Politics in Aztec Texcoco,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

———, "Improving Western Historiography in Texcoco", en Jongsoo Lee y Galen Brokaw (eds.), *Texcoco. Prehispanic and Colonial Perspectives,* University of Colorado Press, Boulder, 2014.

Olko, Justyna, "Remembering the Ancestors: Native Pictorial Genealogies of Central Mexico and Their Prehispanic Roots", en Amos Megged y Stephanie Wood (eds.), *Mesoamerican Memory. Enduring Systems of Remembrance,* University of Oklahoma Press, Norman, 2012.

Ollé, Manel, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2000.

Olson, Oliver K., *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform,* Harrassowitz, Wiesbaden, 2002.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México,* vol. 2, tip. de Gonzalo A. Esteva, México, 1880.

Ortelius, Abraham, *Theatrum Orbis terrarum* [1570], Libreria Plantiniana, Amberes, 1612.

Ostenfeld-Suske, Kira Kalina von, *Official Historiography, Political Legitimacy, Historical Methodology, and Royal and Imperial Authority in Spain under Philip II, 1580-1599,* tesis de doctorado, Columbia University, 2014.

Páez de Castro, Juan, "*De las cosas necesarias para escribir Historia:* Memorial inédito del Dr. Juan Páez de Castro al Emperador Carlos V" (publicado por Eustaquio Esteban), *Ciudad de Dios,* vol. 28, 1892, pp. 604-610; vol. 29, 1982, pp. 27-37.

Páez de Castro, Juan, *De las cosas necesarias para escribir la historia, hacia 1558,* ms. Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982 [edición en español: *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología com-*

parativa, trad. de Belén Urrutia Domínguez, Alianza, Madrid, 1988].

Paso y Troncoso, Francisco del (comp.), *Epistolario de Nueva España,* José Porrúa e Hijos, México, t. III y IV, 1939; t. XV y XVI, 1940.

Pérez de Oliva, Fernán / Francisco Cervantes de Salazar, *Diálogo de la dignidad del hombre* [1525-1530, 1546], Cátedra, Madrid, 1995.

Pharo, Lars Kirkhusmo, *The Ritual Practice of Time. Philosophy and Sociopolitics of Mesoamerican Calendars,* Brill, Leiden / Boston, 2014.

Piccolomini, Aeneas Sylvius, *Historia Bohemica,* Basilea, 1575.

Picone, Michelangelo (ed.), *L'enciclopedismo medievale,* Longo, Ravena, 1994.

Pocock, G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Pomar, Juan Bautista de, *Relación de Tezcoco,* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI, t. III, *México*, vol. 8, ed. de René Acuña, IIA-UNAM, México, 1986 (Etnohistoria, Serie Antropológica, 70).

Poole, Stafford, *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II,* University of Oklahoma Press, Norman, 2004.

Popper, Karl, "The Poverty of Historicism", *Económica,* vol. 11, núms. 42 y 43, Londres, 1944-1945; edición en francés: *Misère de l'historicisme,* trad. de Hervé Rousseau, Plon, París, 1956 (Recher-

ches en sciences humaines, 8) [edición en español: *La miseria del historicismo,* trad. de Pedro Schwartz, Taurus, Madrid, 1961; Alianza, Madrid, 1972 (El libro de bolsillo)].

Preston, Joseph H., "Was There an Historical Revolution?", *Journal of the History of Ideas,* vol. 38, 1977, pp. 353-364.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco, ed. de Eusebio Gómez de la Puente, Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, México, 1910. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzcoco—0/

Prosperi, Adriano, *America e apocalisse e altri saggi,* Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa, 1999.

Puga, Vasco de, *Cedulario,* 2 vols., El Sistema Postal, México, 1878-1879.

Quijada, Mónica, y Jesús Bustamante (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos* XVI-XIX*),* CSIC, Madrid, 2002 (Tierra nueva e cielo nuevo, 45).

Quiñones Keber, Eloise, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript,* University of Texas Press, Austin, 1995.

Raaflaub, Kurt, y Richard Talbert, *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies,* Wiley-Blackwell, Malden / Massachu-

setts / Oxford, 2010 (Series Ancient World. Comparative Histories).

Rabasa, José, *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnosuicide in the Colonial Mesoamerica,* University of Texas Press, Austin, 2011.

Rabasa, José, Masayuki Sato, Edoardo Tortarolo, Daniel Woolf y Ian Hesketh (eds.), *The Oxford History of Historical Writing,* vol. 3, *1400-1800,* Oxford University Press, Oxford, 2012.

Ramírez de Fuenleal, Diego, "Carta al emperador, 3 de noviembre de 1532", *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias,* vol. XIII, Imprenta de José María Pérez, Madrid, 1870, pp. 253-258.

Ramos, Demetrio, *La ética de la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca,* CSIC, Madrid, 1984.

Riegl, Alois, *Le Culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse,* [1903], trad. de Daniel Wieczorek, Seuil, París, 1984.

Ríos Castaño, Victoria, *Translation as Conquest: Sahagún and the Universal History of the Things of New Spain,* Iberoamericana, Vervuert, 2014 (Parecos y Australes, 13).

Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Paintings of the Early Colonial Period, The Metropolitan Schools,* Yale University Press, New Haven, 1959.

Roest, Bert, *Reading the Book of History. Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography, ca. 1220-1350,* Stichting Drukkerij C. Regenboog, Groninga, 1996.

Rojas, José Luis de, *A cada uno lo suyo. El tributo indígena en la Nueva España en el siglo* XVI, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1993.

Rojas, José Luis de, *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España,* Editorial Sb, Buenos Aires, 2010 (Paradigma Indicial. Serie historia americana).

Román, Jerónimo, *Repúblicas del mundo,* impresor Francisco del Canto, Medina del Campo, 1575; impresor Juan Fernández, Salamanca, 1595.

Romero Galván, José Rubén, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezózomoc, su tiempo, su nobleza y su* Crónica mexicana, IIH-UNAM, México, 2003 (Teoría e Historia de la Historiografía, 1).

Rosen, Ralph M. (ed.), *Time and Temporality in the Ancient World,* Museum of Archeology and Anthropology, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004.

Rubiés, Joan-Pau, "The Concept of Gentile Civilization in MisSionary Discourse and Its European Reception: México, Peru and China in the *Repúblicas del mundo* by Jerónimo Román (1575-1595)", en Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs,* XVIe-

xviiie *siècle,* Casa de Velázquez, Madrid, 2011, pp. 311-350.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Shaping New Spain: Government and Private Interest in the Colonial Bureaucracy, 1535-1550,* University Press of Colorado, Boulder, 2006.

Saer, Juan José, *El entenado,* Rayo Verde, Barcelona, 2013.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* 4 vols., Porrúa, México, 1956 y 1977.

Sabau García, María Luisa (dir. gral.), *México en el mundo de las colecciones de arte,* vol. III, *Nueva España 1,* Ucol, México, 1994.

Sallmann, Jean-Michel, *Indiens et conquistadores en Amérique du Nord. Vers un autre Eldorado,* Payot, París, 2016.

Santos, Eduardo Natalino dos, "Los ciclos calendáricos mesoamericanos en los escritos nahuas y castellanos del siglo xvi: de la función estructural al papel temático", en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, uam-Azcapotzalco / iih-unam, 2007, pp. 255-261.

Schiffman, Zachary Sayre, "An Anatomy of Historical Revolution in Renaissance France", *Renaissance Quarterly,* vol. 42, núm. 3, otoño de 1989, p. 507.

———, "Renaissance Historicism Reconsidered", *History and Theory,* vol. 24, 1985, pp. 170-182.

Schmidt, Benjamin, *Innocence Abroad: The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

———, *Inventing Exoticism: Geography, Globalism and Europe's Early Modern World,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2015.

Schnapp, Alain (ed.), *World Antiquarianism. Comparative Perspectives,* Getty Research Institute, Los Ángeles, 2013.

Schneider, Wendie Ellen, "Enfeabling / Enfeebling the Arm of Justice: Perjury and Prevarication in British India", en Markus D. Dubber y Lindsay Farmer (eds.), *Modern Histories of Crime and Punishment,* Stanford University Press, Stanford, 2007.

Schwaller, John F. (ed.), *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún,* Academy of American Franciscan History, Berkeley, 2003.

Schwarz, Roberto, *As idéias fora do lugar,* Penguin / Companhia das Letras, São Paulo, 2014.

Schwarz, Stuart B. (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between European and Other Peoples in the Early Modern Era,* Cambridge University Press, Nueva York, 1994.

Sebald, Winfried G., *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle,* trad. de Patrick Charbonneau, Actes Sud, Arles, 2004 [edición en español: *Sobre la historia natural de la destrucción,* trad. de Miguel Sáenz, Anagrama, Barcelona, 2003 (Panorama de narrativas)].

Secret, François, “Postel et la Graecia mendax”, *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance,* vol. XXXIX, 1977, pp. 125-135.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* FCE, México, 1979.

———, “Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos [Demócrates alter o de las causas de la guerra justa contra los Indios]”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. 21, 1892, pp. 312-313. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmccv4w0

Severi, Carlo, *Le Principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire,* Rue d’Ulm / Musée du Quai Branly, 2007 (Aesthetica).

Sevilla, Isidoro de, *Étymologies* (*Etymologiae, ca.* 630), Les Belles Lettres, París, 1981-2016 (Auteurs latins du Moyen Âge); *Étymologies, XV. Les Constructions et les terres,* Jean-Yves Guillaumin y Pierre Monat (eds.), Presses Universitaires de Franche-Comté, Besanzón, 2004. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/ista_0000_0000_2004_edc_938_1# [edición en español: *Etimologías,* BAC, Madrid, 1951; 2 vols., edición bilingüe de José Oroz Reta y Manuel-Marcos Casquero, 1982-1983].

Seznec, Jean, *La Survivance des dieux antiques: Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l’humanisme et dans l’art de la Renaissance,* The Warburg Institute, Londres, 1939.

Siddiqi, N. A., “Shaïkh Abul Fazl”, en Mohibbul Hasan (ed.), *Historians of Medieval India,* Meenaks-

hi Prakashan, Meerut, 1968.

Silvermoon, *The Imperial College of Tlatelolco and the Emergence of a new Nahua Elite in New Spain (1500-1760),* ProQuest, Ann Arbor, 2007.

Sloterdijk, Peter, *Règles pour le parc humain,* Mille et Une Nuits, París, 2000 [edición en español: *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger,* trad. de Teresa Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2000].

Sloterdijk, Peter, *Esferas II: Globos. Macrosferología,* trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2004 (edición en francés: *Globes: Sphères,* t. II, trad. de Olivier Mannoni, Libella-Maren Sell, París, 2010).

———, *La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique,* Christian Bourgois, París, 2000.

———, *La Domestication de l'être,* Mille et Une Nuits, París, 2000.

Solano, Francisco de, *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas,* CSIC, Madrid, 1988.

Souza Rebelo, Luis de, "Las crónicas portuguesas del siglo XVI", en Fernando Gil (ed.), *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português,* Campos das Letras, Porto, 1998.

Spitler, Susan, "The Mapa Tlotzin: Pre-Conquest History in Colonial Texcoco", *Journal de la Société des Américanistes,* vol. 84, núm. 2, 1998, pp. 71-81.

Stein, Stephen J. (ed.), *The Encyclopedy of Apocalypticism,* vol. III, *Apocalypticism in the Modern Pe-*

riod and the Contemporary Age, Continuum Publishing Company, Nueva York, 1998.

Stenhouse, William, "Reading Inscriptions and Writing Ancient History: Historical Scholarship in the Late Renaissance", *Bulletin of the Institute of Classical Studies,* 2005.

Stephens, Walter, "When Pope Noah Ruled the Etruscans: Annius de Viterbo and His Forged Antiquities", *Modern Language Notes,* vol. 119, núm. 1, suplemento, enero de 2004, pp. 201-233.

Stephens, Walter, "From Berossos to Berosus Chaldæus: The Forgeries of Annius of Viterbo and Their Fortune", en Johannes Haubold, Giovanni B. Lanfranchi, Robert Rollinger y John Steele (eds.), *The World of Berossos. Proceedings of the* 4th *International Colloquium on "The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Tradition",* Hartfield College, Durham, 2010; Harrassowitz, Wiesbaden, 2013 (Classica et Orientalia, 5). Disponible en: http://www.academia.edu/4886983/_From_-Berossos_to_Berosus_Chald%C3%A6us_The_Forgeries_of_Annius_of_Viterbo_and_Their_Fortune._

Stephens, Walter, "Complex Pseudonimity: Annius of Viterbo's Multiple Personna Disorder", *MLN,* Johns Hopkins University, vol. 126, núm. 4, septiembre de 2011. Disponible en: http://www.academia.edu/4886981/_Complex_Pseudo nymity_Annius_of_Viterbo_s_Multiple_Persona_Disorder

Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli,* University of Chicago Press, Chicago, 1978 (edición en portu-

gués: *Reflexões sobre Maquiavel,* trad. de Élcio Verçosa Filho, É Realizações Editora, São Paulo, 2015).

———, *An Introduction to Political Philosophy,* Wayne State University Press, Detroit, 1989 (edición en portugués: *Uma introdução à filosofia política. Dez ensaios,* trad. de Élcio Verçosa Filho, É Realizações Editora, São Paulo, 2016).

Subrahmanyam, Sanjay, "Du Tage au Gange au XVIe siècle: Une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", *Annales HSS,* vol. 56, núm. 1, 2001, pp. 51-84.

———, "On World Historians in the Sixteenth Century", *Representations,* vol. 91, núm. 1, agosto de 2005, pp. 26-57.

Teodoro de Beza, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France,* Amberes, 1580.

Thou, Jacques-Auguste, *Historiae sui temporis,* París, 1604.

Thouvenot, Marc, *Codex Xolotl,* Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 1990.

Tilliette, Jean-Yves, "Graecia mendax", en Jean Leclant y Michel Zink (eds.), *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental. Actes du 15ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 octobre 2004,* Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, París, 2005 (Cahiers de la Villa Kerylos, 16), pp. 11-22. Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/keryl_1275-6229_2005_act_16_1_1101

Tomlinson, Gar, *The Singing of the New World, Indigenous Voices in the Era of European Contact,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana,* Miguel León-Portilla (coord.), 7 vols., UNAM, México, 1975-1983.

Trautmann, Thomas R., *Aryans and British India,* University of California Press, Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1997.

———, "Inventing the History of South India", en Daud Ali (ed.), *Invoking the Past: The Uses of* History *in South Asia,* Oxford University Press, Nueva Delhi, 1999; 2002.

Valadés, Diego, *Rhetorica Christiana,* Perusa, 1579.

Van den Abeele, Baudouin, y Heinz Meyer (eds.), *Bartholomaeus Anglicus,* "De proprietatibus rerum". *Texte latin et réception vernaculaire. Lateinischer Text und volkssprachige Rezeption,* Turnhout, Brepols, 2005.

Vandermeersch, Léon, "La conception chinoise de l'histoire", en Anne Cheng (ed.), *La Pensée en Chine aujourd'hui,* Gallimard, París, 2007, pp. 47-74 (Folio Essais, 486).

Vega, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales,* Lisboa, 1609; Porrúa, México, 2000; Castalia, Madrid, 2016.

Velazco, Salvador, *Visiones de Anáhuac: Reconstrucciones históricas y etnicidades emergentes en el México colonial. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Die-*

go Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2003.

Verbrugghe, Gerald P., y John M. Wickersham, *Berossos and Manetho Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt,* University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, 1996; 2000.

Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?,* Seuil, París, 1983; reed. Points Essais, 1992; 2014 [edición en español: *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente,* trad. de Héctor Jorge Padrón, Granica, Barcelona, 1987].

Vian Herrero, Ana, "Introducción general", en A. Vian Herrero (ed.), *Diálogos españoles del Renacimiento,* Editorial Almuzara, Córdoba, México, 2010, pp. xiii-clxxx.

Vieira, Antonio, "Sermón de San José", *Capilla real,* Lisboa, 1642.

Vogel, Klaus A., "Cultural Variety in a Renaissance Perspective: Johannes Boemus on The Manners, Laws and Customs of all People (1520)", en Henriette Bugge y Joan Pau Rubiés (eds.), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe,* Lit, Münster, 1995 (Periplus Parerga, 4).

Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis,* CSIC, Madrid, 1967 [*Reelecciones: Del estado, de los indios del derecho de la guerra,* 3ª ed., Porrúa, 2000 (Sepan Cuantos, 261)].

Volterra, Rafael de, *Commentariorum urbanorum Libri octo et triginta,* Roma, 1506; Basilea, 1530.

Wallraff, Martin (ed.), *Julius Africanus Chronographiae. The Extant Fragments,* con la colaboración de Umberto Roberto y Karl Pinggéra, trad. de los fragmentos de William Adler, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York, 2007 (GCS, Neue Folge 15).

Wang, Edward, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography,* State University of New York Press, Albany, 2001.

Waseem, Shah Mohammad (ed.), *Developments of Persian Historiography in India. From the Second Half of the 17*th *Century to the First Half of the 18*th *Century,* Kanishka Publishers, Nueva Delhi, 2003.

Wilkerson, S. Jeffrey K.,"The Ethnographic Works of Andrés de Olmos, Precursor and Contemporary of Sahagún", en *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún,* ed. de Munro S. Edmonson, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974, pp. 27-78.

Wood, Christopher, y Frank Borchardt, *German Antiquity in Renaissance Myth,* Johns Hopkins Press, Baltimore / Londres, 1971.

Yoneda, Keiko, "Glifos y mensajes en el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2. Chicomoztoc, Itzpapalotl y 13 Tecpatl", en David Carrasco y Scott Sessions (eds.), *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 2010.

Zhiri, Oumelbanine, *L'Afrique au miroir de l'Europe: fortunes de Jean-Léon l'Africain à la Renaissance,* t. CCXLVII, Droz, Ginebra, 1991 (Travaux d'Humanisme et Renaissance).

Zinadím, *História dos Portugueses no Malabar,* ed. David Lopes, Edições Antigona, Lisboa, 1998.

Zupanov, Inés, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16*th-*17*th *Centuries),* University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005.

Zurara, Gomes Eanes de, *Chronique de Guinée,* trad. de Léon Bourdon y Robert Ricard, notas de L. Bourdon, Elías Serra Rafols, Théodore Monod *et al.*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar, 1960 (Mémoires de l'IFAN, 60).



FIGURA I. EL SOBERANO ACAMAPICHTLI

Acamapichtli reinó en México- Tenochtitlan a partir de 1375. Es el primer *tlatoani* reconocido en fuentes históricas.

FUENTE: *Codex Durán,* Biblioteca Nacional, Madrid. VITR / 26 / 11



FIGURA II. NETZAHUALPILLI, SOBERANO DE TEXCOCO

Uno de los retratos reales que no figuran en las láminas que acompañan la *Relación de Tezcoco,* pero que se conservan en otro manuscrito, el *Codex Ixtlilxochitl.* Realizado probablemente a partir de las pinturas que quedaron en manos de la aristocracia de Texcoco.

FUENTE: *Codex Ixtlilxochitl,* BnF, MS mexicano, 65 / 71, fol. 108r. Fotografía © BnF, Dist., RMN-Grand Palais / image BnF



Figura iii. Las ruinas visitadas por los chichimecas

Visita a las ruinas de Cahuac

La visita de Xólotl se señala a la izquierda con el rastro de pasos y la representación de un ojo. Las piedras desordenadas y la maleza indican que las dos pirámides están en ruinas. Entre los dos monumentos y los desplomes se encuentra un glifo que apunta a la presencia de los toltecas.



Ruina tolteca entre dos cavernas

Un templo en ruinas en medio de otros escombros, denominados *Toltecatzopan.* A la derecha, *Tzinacanoztoc,* la Caverna del Murciélago; a la izquierda, *Tepetlaoztoc,* la Caverna de la Piedra. En el extremo izquierdo, la Caverna de Cuauhyacac, donde se halla Nopaltzin para contemplar desde las alturas la ruina tolteca. Encima de cada caverna se observa un ojo que señala la visita del explorador.

Fuente: *Codex Xolotl,* BnF, ms mexicano, 1.1, fol. 1-2 (detalle)



FIGURA IV. LA LLEGADA DE LOS CHICHIMECAS AL VALLE DE MÉXICO

El valle de México y sus alrededores a la llegada de los chichimecas de Xólotl. En la parte superior (este), se observa la cadena montañosa; en el centro, los lagos del valle. Xólotl se encuentra instalado en la caverna de Tenayuca; su glifo representa una cabeza de perro. La figura muestra una veintena de años, en cuyo transcurso los chichimecas y los toltecas, cazadores y agricultores, se frecuentan sin mezclarse.

FUENTE: *Codex Xolotl,* BnF, MS mexicano, 1.1, fol. 1-2. Fotografía © BnF, Dist., RMN-Grand Palais / image BnF



Figura v. Las transformaciones de Tenayuca

La ocupación de Tenayuca

Xólotl reside en una caverna a lo alto de un monte en Tenayuca. A sus pies se encuentran su hijo Nopaltzin y sus vasallos Acatomatl y Cuauhatlapal. Tenayuca ya no es ún *altépetl,* una ciudad-Estado.

Fuente: *Codex Xolotl,* BnF, ms mexicano, 1.1, fol. 1-2 (detalle)





FIGURA VI. LAS TRANSFORMACIONES DE TENAYUCA

Tenayuca, la sede del poder chichimeca

Xólotl en su trono *icpalli* enfrente de su caverna en Tenayuca. Detrás de él se encuentra su esposa Tomiyauh; a los pies de Xólotl, sus hijas Cihuaxóchitl y Cuetlaxóchitl. Frente a la cabeza de Xólotl se observa una cifra borrada parcialmente, que podría indicar el número de años transcurridos desde la llegada del jefe al valle de México.

FUENTE: *Codex Xolotl*, BnF, MS mexicano, 1.1, fol. 3-4 (detalle)



FIGURA VII. LA SEDENTARIZACIÓN DE LOS CHICHIMECAS

Han transcurrido más de 80 años desde la ocupación del valle de México por los chichimecas de Xólotl, quien reina en Tenayuca. En la parte superior izquierda de la hoja, Xólotl se encuentra cara a cara con su hijo Nopaltzin, con quien delimita una reserva de caza (un rectángulo) sobre el territorio que se convertirá en Texcoco. Se observan también los primeros matrimonios entre guerreros chichimecas y mujeres toltecas.

FUENTE: *Codex Xolotl,* BnF, MS mexicano, 1.1, fol. 3-4. Fotografía © BnF, Dist., RMN-Grand Palais / image BnF



FIGURA VIII. LA FUNDACIÓN DE MÉXICO-TENOCHTITLAN

Pintado hacia 1541 o 1542 en el barrio de San Juan Moyotla y fruto de la colaboración de un religioso que permanece en el anonimato y de un pintor, Francisco Gualpuyohualcal, el *Codex Mendoza* habría sido el encargo del virrey Antonio de Mendoza o de sus allegados. A diferencia de los códices de Texcoco, se trata de una realización concebida de principio a fin para y ante la mirada de los españoles. Esto explica la presencia de glosas en castellano, el uso de papel europeo y, más aún, el tratamiento de la información.

FUENTE: *Codex Mendoza,* Bodleian Library, Oxford, fol. 2r. © AKG-images

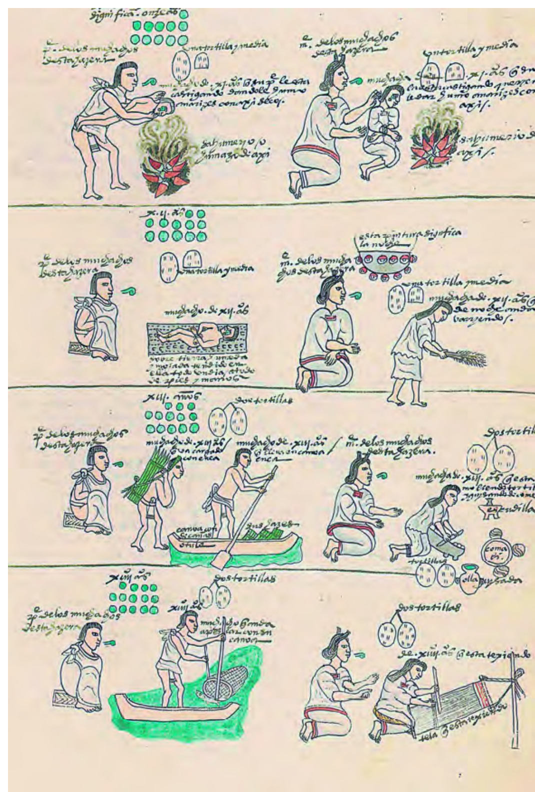


FIGURA IX. LA EDUCACIÓN DE LOS JÓVENES MEXICAS

La tercera parte del *codex* ofrece un cuadro de la sociedad mexica y muestra las instituciones, las actividades de cada grupo social, los ciclos de vida, la educación de los niños, la formación de los adolescentes, los castigos imputados a los delincuentes, sin olvidar a las mujeres ni a los mayores (las recompensas otorgadas a los ancianos). Este documento se asemeja a las hojas que el *Codex Quinatzin* consagra al palacio de Texcoco y a la ejecución de la justicia, sin que se pueda determinar "cuál antecede al otro".

FUENTE: *Codex Mendoza,* Bodleian Library, Oxford, fol. 60r. © AKG-images



FIGURA X. EL DIOS TLÁLOC

"No hablaremos de todos los dioses porque sería una tarea interminable, sino solamente de tres, que [los indios] consideran los más importantes. Primero, el más eminente, Tezcatlipoca; después, Huitzilopochtli, seguido por Tláloc" (Pomar, *Relación de Tezcoco*). Esta lámina pudo acompañar al texto de Pomar.

FUENTE: *Codex Ixtlilxochitl,* BnF, MS mexicano, 65 / 71, fol. 111. Fotografía © BnF, Dist., RMN-Grand Palais / image BnF

ÍNDICE

Sumario
Agradecimientos
Prólogo
El espejo occidental
La máquina del tiempo

Primera parte
LA CAPTURA DE LAS MEMORIAS

I. La larga marcha de la historia europea
La historia desembarca en América
La captura de las memorias
De Madrid a Calcuta
La historia a la europea: hasta China y Japón
“Provincializar a Europa”

II. Tomar lo viejo para hacer algo nuevo
La misión de Motolinía
El bagaje europeo
Evangelización y final de los tiempos
Un arsenal medieval
Los cuadros cronológicos del tiempo cristiano

III. La historia de los humanistas
Una nueva periodización del pasado
Reanudar con la Antigüedad

La Europa de los germanos y de Martín Lutero
Los múltiples pasados de la Península ibérica
Describir los grandes descubrimientos

IV. Escribir la historia de los indios
Los indios tienen libros de historia
Los indios saben contar los tiempos y las edades
La voz de las élites
El arte de la pregunta
Los intercambios
Joás y Acamapichtli
Sincronizar el Antiguo y el Nuevo Mundo
El origen de los indios
Guerra y posguerra

Segunda parte
LA RESISTENCIA DE LAS MEMORIAS INDIAS

V. ¿Quiénes erais antes de la Conquista?
Los tres códices
De Florencia a México
La cacería de idolatrías
Los patrocinadores
La irrupción de otro mundo

VI. El gran debate
El gran debate
La controversia de Valladolid
Otra idea de las sociedades indígenas

VII. Un Renacimiento indígena
El descubrimiento del valle de México

El espectáculo de las ruinas
Los hábitos de la civilización
Modernidad de Texcoco
El poder evocador de los glifos

VIII. ¿Otro orden del tiempo?
¿Una secularización de la memoria?
La contigüidad de los seres y de las cosas
La ligadura de los años
Las genealogías
La cadena de los episodios
Los grandes acontecimientos

IX. Acomodos y resistencias
Primeras influencias coloniales
Una versión canónica
Los talleres de México
La pintura de los orígenes

Tercera parte
UNA HISTORIA GLOBAL DEL NUEVO MUNDO

X. Las Casas historiador
La sombra de Flavio Josefo
Otra historia de la Antigüedad
La mirada de los anticuarios
Una visión panorámica de "la otra mitad del mundo"

XI. Del África portuguesa a la Europa primitiva
El rodeo por el África de los portugueses
Una mirada global
La domesticación de los seres humanos

La Europa primitiva
La Antigüedad reconsiderada

XII. La América india
La cuestión de la escritura
La construcción del pasado indio
Un presente apocalíptico
Los combates del siglo XVI europeo

Cuarta parte
EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA LOCAL

XIII. El pasado en preguntas
Una empresa intercontinental
Las preguntas sobre el pasado
Historiadores mestizos

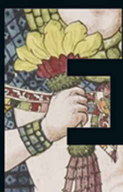
XIV. Una escritura mestiza de la historia
Los asuntos de familia
No toda memoria ha de tomarse en cuenta
Un experto de paso
El tiempo de los ídolos

XV. El pasado recompuesto
Los orígenes chichimecas
"Los tiempos bienaventurados"
Un pasado monoteísta
Un mestizo en la escena del mundo

XVI. A través de las mallas de la red
Cholula o la fusión de los tiempos
A través de las mallas de la red europea

XVII. Cuando la monarquía católica escribe la historia del mundo
Las ambiciones de Felipe II
El gran maestro del pasado
La otra orilla del mundo
Entre historia y “fábula”
En Europa y en el mundo

Conclusión. La experiencia americana
Siglas
Bibliografía
Figuras



l tiempo histórico occidental, con sus raíces en la Antigüedad grecolatina, comenzó a ser el modelo para narrar el pasado de todas las regiones del planeta en el siglo XVI. A decir de Serge Gruzinski, fue en la América recién colonizada que la Historia se volvió la pieza clave de aquello "innominado" que trajeron consigo los conquistadores europeos, y que trastocó irremediablemente el concepto indígena de lo real.

Mientras en Europa se vivía una revolución del pensamiento histórico, los historiadores se enfrentaban a una heterogeneidad de relatos y maneras de historiar en el Nuevo Mundo, donde impusieron la palabra escrita al mismo tiempo que forjaron un concepto de la Historia que sería decisivo en la invención de Occidente. *La máquina del tiempo* ofrece una relectura profunda de los principales autores de ese proceso —Motolinía, Bartolomé de Las Casas, Pedro Mártir de Anglería, Juan Bautista Pomar— que da testimonio de sus alcances y nos acerca al origen mismo de la globalización.

www.fondodeculturaeconomica.com

ÍNDICE

Sumario 6
Agradecimientos 8
Prólogo 10
El espejo occidental 12
La máquina del tiempo 16
Primera parte. LA CAPTURA DE LAS MEMORIAS 21
I. La larga marcha de la historia europea 22
La historia desembarca en América 23
La captura de las memorias 25
De Madrid a Calcuta 28
La historia a la europea: hasta China y Japón 32
“Provincializar a Europa” 36
II. Tomar lo viejo para hacer algo nuevo 40
La misión de Motolinía 41
El bagaje europeo 46
Evangelización y final de los tiempos 51
Un arsenal medieval 57
Los cuadros cronológicos del tiempo cristiano 60
III. La historia de los humanistas 64
Una nueva periodización del pasado 65
Reanudar con la Antigüedad 68
La Europa de los germanos y de Martín Lutero 70
Los múltiples pasados de la Península ibérica 72

Describir los grandes descubrimientos 77
IV. Escribir la historia de los indios 83
Los indios tienen libros de historia 83
Los indios saben contar los tiempos y las edades 87
La voz de las élites 89
El arte de la pregunta 92
Los intercambios 96
Joás y Acamapichtli 99
Sincronizar el Antiguo y el Nuevo Mundo 106
El origen de los indios 110
Guerra y posguerra 114
Segunda parte. LA RESISTENCIA DE LAS MEMORIAS INDIAS 125
V. ¿Quiénes erais antes de la Conquista? 126
Los tres códices 127
De Florencia a México 129
La cacería de idolatrías 132
Los patrocinadores 137
La irrupción de otro mundo 142
VI. El gran debate 148
El gran debate 149
La controversia de Valladolid 151
Otra idea de las sociedades indígenas 154
VII. Un Renacimiento indígena 158
El descubrimiento del valle de México 158
El espectáculo de las ruinas 161
Los hábitos de la civilización 165

Modernidad de Texcoco 169
El poder evocador de los glifos 174
VIII. ¿Otro orden del tiempo? 177
¿Una secularización de la memoria? 178
La contigüidad de los seres y de las cosas 184
La ligadura de los años 186
Las genealogías 191
La cadena de los episodios 193
Los grandes acontecimientos 197
IX. Acomodos y resistencias 202
Primeras influencias coloniales 202
Una versión canónica 206
Los talleres de México 207
La pintura de los orígenes 213
Tercera parte. UNA HISTORIA GLOBAL DEL NUEVO MUNDO 217
X. Las Casas historiador 218
La sombra de Flavio Josefo 218
Otra historia de la Antigüedad 223
La mirada de los anticuarios 227
Una visión panorámica de “la otra mitad del mundo” 231
XI. Del África portuguesa a la Europa primitiva 237
El rodeo por el África de los portugueses 237
Una mirada global 243
La domesticación de los seres humanos 247
La Europa primitiva 250
La Antigüedad reconsiderada 253

XII. La América india 257
La cuestión de la escritura 257
La construcción del pasado indio 259
Un presente apocalíptico 267
Los combates del siglo XVI europeo 271
Cuarta parte. EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA LOCAL 278
XIII. El pasado en preguntas 279
Una empresa intercontinental 280
Las preguntas sobre el pasado 282
Historiadores mestizos 287
XIV. Una escritura mestiza de la historia 291
Los asuntos de familia 291
No toda memoria ha de tomarse en cuenta 294
Un experto de paso 296
El tiempo de los ídolos 300
XV. El pasado recompuesto 304
Los orígenes chichimecas 304
"Los tiempos bienaventurados" 307
Un pasado monoteísta 311
Un mestizo en la escena del mundo 317
XVI. A través de las mallas de la red 322
Cholula o la fusión de los tiempos 322
A través de las mallas de la red europea 326
XVII. Cuando la monarquía católica escribe la historia del mundo 333
Las ambiciones de Felipe II 333
El gran maestro del pasado 337

La otra orilla del mundo 340
Entre historia y “fábula” 343
En Europa y en el mundo 345
Conclusión. La experiencia americana 350
Siglas 416
Bibliografía 417
Figuras 469